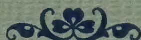
# TIDSSKRIFT
## FOR
# Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.





INNHOLD:



*2. hefte* *1933* *4. årgang*

*Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel*

TIDSSKRIFT

FOR

# Teologi og Kirke

Tidsskriftet bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland, samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Forlag, Akersgaten 47, Oslo.

# GUDS ORD I NUTIDENS TEOLOGI

*Av Reidar Hauge.*

---

At den tyske teologi i nutiden utmerker sig ved en bevisst sterk koncentrasjon omkring Guds ord er et faktum som iallfall hvad den statistiske litterære side angår er lett å bevise. Man kan vurdere og har også vurdert denne kjensgjerning på forskjellig måte. På den ene side uttaler man sin glede over at den evangeliske teologi forlater den idealistiske kulturprotestantiske linje og gjør alvor av å være åpenbaringsteologi.[1]) Det er andre som mer eller mindre uforbeholdent innrømmer disse fortrin, men samtidig beklager at henvisningen til verbum dei som tildels møter oss i en næsten stereotyp form, ikke er fulgt av en tilsvarende klar definisjon av begrepet, at det iallfall møter oss en rekke innbyrdes avvikende definisjoner og at uttrykket «Wort Gottes» derfor i høi grad er gjenstand for forvirring og misbruk.[2]) Men at det her foreligger et teologisk grunnproblem, og at ordets rent kultiske primatstilling må ha sin bestemte saklige teologiske grunn, blir mer og mer fremholdt ikke bare av enkelte teologiske grupper, men av teologien som helhet. Vi ser det av de nylig utkomne monografiske skrifter om Guds ord av teologer som ikke hører til dialektikerne, f. eks. Schaeder, Wobbermin, F. W. Schmidt, Echternach og H. E. Weber,[3])

---

[1]) Se Schaeder, Das Wort Gottes, 1930, s. 1. [2]) Traub, Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1927, s. 103 f. f. og Stephan, Die evangelische Theologie, IV (Die systematische Theologie) 1928, s. 42. [3]) Schaeder, anf. skr., Wobbermin, Wort Gottes und evangelischer Glaube, 1931, Schmidt, Der Primat des Wortes in der evangelischen Kirche, 1931, Echternach, Studien zur Ontologie des Wortes, I, 1931, H. E. Weber, Vom evangelischen Verständnis des Wortes, Zeitschrift für systematische Theologie, IX, 1931, s. 502—521.

og vi ser det særlig klart av programmet for den tyske teologdag i Breslau høsten 1930.[1]) At sprogbruken er uensartet og flertydig kan ikke motbevise at den teologiske bevegelse som vi idag er vidne til for en stor del er bestemt ved en ny erkjennelse av Guds ords vesen. Ja, den svevende uttrykksmåte er ikke bare et symptom på uferdighet og uklarhet, men gir også et karakteristisk positivt inntrykk av hvilken side ved spørsmålet det er som idag primært interesserer den teologiske verden. For når man i vår tids teologi taler om Guds ord, er hensikten ikke først og fremst å peke på en fast avgrenset eller fiksert kvantitet, f. eks. de bibelske kanoniske skrifter som sådanne eller et utvalg av disse, men å betone åpenbaringens transscendente karakter i motsetning til humanistiske omtydninger. Også den mer kvantitative problemstilling er selvfølgelig fremme; men den er ikke det primære. Det grunnleggende spørsmål går ikke ut på hvorledes Guds ord kan bli plastisk fremstilt på en fotografisk plate eller utvetydig definert efter logikkens prinsipper. Av meget mer fundamental betydning er det å bli klar over hvad det egentlig betyr for vår kristendomsopfatning og gudsopfatning at åpenbaringen har karakter av Guds ord. Når vi i den kirkelige forkynnelse og de nytestamentlige skrifter ikke møter annet ord enn menneskeord, hvad innebærer det da at Gud selv taler til oss gjennem disse menneskeord?

Hvis vi har erkjent at det er her spørsmålet pro tempore har sin tyngde, blir den brennede aktualitet meget naturlig. For dette at menneskeord inneholder Guds eget ord, er en tanke hvis veldige innhold og paradoksale rekkevidde man nu har meget lettere for å innse enn før. For en idealistisk orientert teologi var denne sats en selvfølgelighet og ikke noget paradoks. Det synes nu å bli almindelig anerkjent at den tyske idealismes gudsbillede er dens egentlige karakteristikum og samtidig dens største svakhet, og det er iallfall klart at hvis man prinsipielt identifiserer den endelige og den uendelige, den menneskelige og den guddommelige ånd, da volder «das Problem des Gotteswortes» ingen særlig vanskelighet enten vi så tenker på Kristus som Guds egentlige ord eller på den nytestamentlige, resp. kirkelige forkynnelse. På disse premisser har Friedrich Gogarten nylig i en meget instruktiv artikkel om det kri-

[1]) Lohmeyer, Vom Worte Gottes, Göttingen, 1931.

stologiske spørsmål uttalt en skarp kritikk over den idealistiske teologi i det 19. og 20. århundre.[1]) Hvis man går ut fra at det guddommelige er identisk med det mest sublime i mennesket, blir ordet gudmenneske nærmest en pleonasme, og menneskeord får eo ipso predikatet Guds ord; men Guds ord i eksklusiv forstand blir derved borteliminert. Betingelsen for at vi gjør alvor av Guds ord er at Gud utenfor oss ikke forsvinner til fordel for Gud i oss, eller at Gud står for oss som et personlig du.[2]) Først når gudsforholdet blir klart bestemt som et forhold mellem jeg og du, først da kan Guds ord få den rette dominerende plass i vår teologiske tenkning.

Hermed kan man i og for sig gjøre front til to sider, ikke bare mot en idealistisk borteliminering, men også mot en mekanisk isolering eller objektivering av ordet. Hvor ordet er gjenstand for en slags selvstendiggjørelse eller hypostasering, blir det visstnok tilsynelatende sublimert, men i virkeligheten degradert til en ting, et objekt for vår iakttagelse, og mister altså sin karakter av personlig tiltale slik som vi ser det i ortodoksien. Det er nødvendig at teologien stadig er på vakt mot denne utglidning, for hvis Guds ord ikke lenger konstituerer et personlig forhold, får det ikke den centrale plass som det skal ha i evangelisk kristendom. Men i lys av den aktuelle teologiske situasjon er det idag mest maktpåliggende å gardere sig mot den fare som truer fra den idealistsike identitetsfilofis side. Riktignok er dette idealistiske syn ikke noget spesifikt moderne. Det møter oss i middelalderens mystikk, som derfor gir ordet en rent underordnet plass, og det regjerer de facto i selve den syntese av det guddommelige og det menneskelige som middelalderens kirke i tilknytning til Augustin bygger på. Det er interessant å se hvorledes denne mystiske kontinuitetslinje blir fremhevet i den nyeste teologis bestemmelse av motsetningen mellem Luther og den middelalderlige teologi.[3]) Det som støter Luther bort fra den katolske kirke, er ikke bare dens moralisme, men i første rekke den idealistiske guddommeliggjørelse av mennesket som skolastik-

---

[1]) Menschheit und Gottheit Jesu Christi, Zwischen den Zeiten, 1932, s. 3—21. [2]) Selvfølgelig tar vi ikke hermed til orde for en anvendelse av et moderne personlighetsbegrep på Gud. At vi også tar avstand fra en rekke såkalte «teistiske» gudsforestillinger vil fremgå av det følgende. [3]) Jeg henviser til Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929, s. 1—30 og til Brunner, Gott und Mensch, 1930, s. 1 f. f. På skandinavisk grunn har Aulén gjort dette syn gjeldende.

ken er så rik på og som moralismen er et karakteristisk utslag av. Men selv om denne front all tid har vært til stede er den idag særlig aktuell fordi teologien i flere generasjoner var påvirket dels av Schleiermacher og dels direkte av den idealistiske filosofi. Schleiermachers identitetsfilosofiske monistiske verdensanskuelse ophever vesensforskjellen mellem Gud og mennesket, og for så vidt som hans teologi er bestemt ved dette grunnsyn kan den ikke gi plass for ordet. Det samme gjelder den mystiske spiritualisme hos Ernst Troeltzsch. Når han taler om den endelige ånds delaktighet i den uendelige, kan ikke ordet spille nogen rolle. Heller ikke Ritschls syn er på dette punkt uangripelig, og det skjebnesvangre er da den gren av Ritschls teologi som har sin rot i Kants etiske idealisme. Når den etiske idé resp. den menneskelige autonomi, ikke bare er etisk, men også religionsfilosofisk prinsipp, får den etiske idealisme egentlig ingen selvstendighet i forhold til den teoretiske. Det stadfestes av at vi hos Fichte har en kombinasjon av begge typer. Også hos Kant er mennesket i sin dypeste grunn, nemlig i den etiske idé, identisk med Gud, og da dette Kantske syn er av en dominantene i Ritschls teologi, får ordet en høist sekundær betydning.[1]) Ut fra idealistiske forutsetninger blir ordet bare et tilfeldig uttrykksmiddel, en individuell bekjennelse eller et ledd i en monolog. Men dette er en bortforklaring av ordets virkelige opgave, for rett forstått har ordet sin raison d'etre i den gjensidige korrespondanse mellem personer og forutsetter derfor et jeg og et du. Først når den reformatoriske gudstanke trenger sig frem har man betingelser for å nå frem til en reformatorisk vurdering av ordet. Når derfor den nyeste teologi løfter ordets fane, er det i første rekke for å forkynne ordets gud, den gud som står overfor oss og ikke efter den greske filosofis mønster er noget neutrisk ubestemt i vårt eget indre.[2])

Nu har denne ordets funksjon som sosiologisk bindeledd mellem mennesker gitt anledning til en generell filosofisk klarleggelse

---

[1]) En slik kritikk av Kant og Ritschl møter vi også hos teologer som med megen rett kan kalles kantianere. Erkjennelsesteoretikeren Kant må ikke forveksles med religionsfilosofen Kant. På andre premisser har Schumann, anf. skr. tatt avstand fra det Kantske Ritschlske syn. [2]) Det er karakteristisk at denne tanke er så sterk fremme hos F. W. Schmidt, som ikke kan sies å representere den dialektiske teologi. Se anf. skr., s. 8—15 og R. G. G. V., 1931, s. 2022—2034.

av ordets betydning. Spesielt er det da Ferdinand Ebners bok «Das Wort und die geistigen Realitäten» som kommer i betraktning.[1]) Ebners grunntanke er her at menneskelig ånd og personlig fornuft ikke kan tenkes uten ordet, at ordet ikke bare er åndens ytring, men dens essentielle forutsetning. Uten ord, uten sprog er det ingen ånd. Hermed uttaler han en dom over en individualistisk livsinnstilling ,idet han hevder at den menneskelige virkelighet har sin tyngde, ikke i det individuelle, men i det gjensidige liv, i møtet mellem jeg og du, altså på et område hvor ordet er det konstituerende. Disse tanker overfører så Ebner på menneskets forhold til Gud. Det er sikkert at Ebners innflytelse kan spores hos flere teologer. Tydeligst kommer det frem hos Gogarten;[2]) men det kan også nevnes at det var under merkbar påvirkning fra Ebner at Brunner skrev sin opsiktsvekkende bok «Die Mystik und das Wort». Vi kan innrømme at det er meget verdifullt i denne antiindividualistiske virkelighetsopfatning. Vi kan også innrømme at fenomenet ord i det menneskelige liv er en analogi som har sin betydning når vi i motsetning til en subjektivistisk tankegang skal klargjøre gudsforholdets personlige åndelige karakter. Men selv om ord og ånd er uadskillelige begreper, kan denne analogi ikke forklare den vesentlige side ved Guds ord. De filosofiske overveielser kan bli en fare hvis man fra en almindelig drøftelse av ordets ide temmelig uformidlet springer over til verbum dei. Det må innrømmes at Ebner og Gogarten kombinerer Guds ord lovlig meget med næstens ord og at de adskiller Gud mer fra mennesket som individ enn fra mennesket som kategori. Da kommer avstanden mellem Guds ord og menneskeord tross all tale om deus extra nos ikke til sin rett. Tvert imot kan denne parallellisme føre til en identitetsfilosofi i ny utgave, idet Gud blir identifisert visstnok ikke med jeget, men med duet. Men i den siste tid er disse sprogmystiske tanker trådt sterkt tilbake, og blir nu stort sett tildelt bare en propedevtisk opgave.[3]) Og selv om det til dels er dialektiske teologer som har lagt vekt på denne filosofiske propedevtikk, må vi si at den dialektiske teologis syn på Gud holder det sprogfilosofiske element innenfor bestemte grenser. For dette

[1]) Innsbruck 1921. [2]) At Gogarten nu er spesiell påvirket av Grisebach, forhindrer ikke at han har mottatt varige impulser også fra Ebner. [3]) Se Brunner, Die Mystik und das Wort, 1928, s. 3, 88, og Das Gebot und die Ordnungen, 1932, s. 571.

syn innebærer at Guds ord til oss betyr noget helt annet enn et ord fra menneske til menneske. I vårt samkvem med andre mennesker kan vi vinne en ganske holdbar kunnskap ved egne spekulasjoner, da de andre er av samme vesen som vi selv. Men da Gud er totaliter aliter, må vår gudserkjennelse utelukkende bygge på Guds egen suverene meddelelse. Når den dialektiske teologi taler om Guds ord, vil den slå fast at Gud ikke bare er et du, men et du som vi qua menneskelige fornuftvesener ikke har noget apriorisk kjennskap til,[1]) og at det derfor er en absolutt grense mellem all autonom menneskelig erkjennelse og den sannhet som Gud selv kunngjør. Det kan da ikke påståes at en filosofisk sprogteori reduserer Guds ords enestående art. Denne teologi understreker nettop at Guds ord strengt tatt ikke har noget menneskelig analogon, og når den gir ordet et slikt uavkortet suprematі, må vi søke forklaringen ikke på filosofisk, men på teologisk-konfesjonelt område.

Det er et bemerkelsesverdig trekk ved nutidens teologi at den vender tilbake til det reformatoriske grunnsyn. Nu ser vi av teologiens historie at i en teologi som i likhet med reformatorene opfatter rettferdiggjørelsen forensisk som en Guds erklæring, i en slik teologi vil Guds ord i egentlig forstand naturlig stå i midtpunktet. Her står og faller jo alt med at Gud selv virkelig har talt. Det er sikkert ikke tilfeldig at Martin Kähler bestemte åpenbaringen som Guds ord; det henger sammen med at hans teologi vokste frem av det evangeliske syn på rettferdiggjørelsen. I den dialektiske teologi har Guds ord en enda mer central plass enn hos Kähler, og det kan sees i lys av det som ovenfor er sagt om den dobbelte front i det protestantiske syn. Luther og de øvrige reformatorer står i motsetning ikke bare til moralismen, men også til idealismen. Ikke bare med henblikk på vår rettferdighet, men også med henblikk på vår sannhetserkjennelse er vi avhengige av Guds ord. Det er ingen oprinnelig identitet av menneskelig og guddommelig fornuft. Sannheten kan ikke konstateres i vår egen bevissthet, men måtte skjenkes oss eller komme til oss. Vi skal ikke her drøfte i hvilken grad skapelsen og i hvilken grad syndefallet begrunner menneskets mang-

[1]) Selvfølgelig kan ikke denne sats presses. Dialektikerne nekter ikke at det finnes en almindelig gudsbevissthet; men de nekter kontinuiteten mellem denne naturlige gudserkjennelse og den kristelige.

lende erkjennelse av Gud.[1]) Men åpenbaringens karakter av Guds ord svarer iallfall til menneskets eksistensnød. Prøven på om man fastholder ordet som åpenbaringskategori blir i den dialektiske teologi bestemt slik: om sannheten er «eine an uns herantretende Wirklichkeit», om det mellem Gud og mennesket blir konstatert et «Gegenüber» som bare kan opheves fra Guds side.[2]) Hermed nekter ikke denne teologi at Gud talte sitt ord til mennesket ved skapelsen, og det beror på en misforståelse når man sier at den borteliminerer Guds immanens til fordel for hans transscendens. Hvad den nekter er at spenningen mellem Guds transscendens og Guds immanens kan utjevnes ved en medierende eller kombinatorisk betraktningsmåte; men den krever til gjengjeld at Guds transscendens skal opfattes slik at den involverer hans immanens.[3]) Den dualisme som den dialektiske teologi taler om går ikke ut på at det ikke er nogen relasjon mellem Gud og mennesket, men betyr at Gud er dommer og mennesket synder, og hvis synden er en realitet, forutsetter den at det er noget som heter imago dei.[4]) En deistisk opfatning som nekter relasjonen er ikke bedre enn en monistisk nivellering av avstanden; men da immanens-tankegangen for tiden er den sterkeste, er det mest påkrevet å innprente Guds ords heterogene forhold til menneskelige bevissthetsfenomener. Når man videre skal trekke konsekvensene av denne ordets bevissthetstranscendente karakter, er det fremfor alt to sider det gjelder. Guds ord utelukker for det første en uavhengig uformidlet gudsoplevelse eller gudserfaring, da en selvstendig direkte erkjennelse i beste fall reduserer ordet til et kontrollmiddel. For det annet kan åpenbaringen ikke bestå i nogen slags religiøse eller etiske ideer, for alle ideer er som sådanne prinsipielt innesluttet i den menneskelige fornuft.[5]) Vi går nu over til å eksplisere og ta stilling til disse to påstander.

---

[1]) Selv om vi mener at syndefallet er årsak til kontrasten mellem Gud og mennesket behøver vi jo ikke identifisere menneskets oprinnelige gudlighet med en justitia originalis, enn si med en delaktighet i den guddommelige natur. Også homo ante lapsum er som skapning skilt fra skaperen. [2]) Se Barth, Die Theologie und die Kirche, 1928, s. 190—192. [3]) Kfr. Brunner, The Word and the World, 1931, s. 7. [4]) Den tanke at synden må sees i lys av gudsbilledet er mer fremme hos Brunner enn hos Barth. Forøvrig kommer det jo an på hvad vi mener med imago dei. Selv om vi hevder at den oprinnelige gudlikhet ikke er det samme som en justitia originalis, er det ikke nødvendig å innskrenke gudsbilledet til de formale anlegg. Kfr. Schumann, Imago Dei (festskrift for G. Krüger), 1932, s. 167—180. [5]) Den første side blir særlig fremhevet av Barth, den annen av Brunner og Gogarten.

Spesielt for det første punkts vedkommende har Karl Barths syn møtt megen motstand. I tidens «Worttheologie» er det her to karakteristiske linjer. Mens «das Wort» for dialektikerne er et bevis på diskontinuiteten mellem Gud og mennesket, ser den annen gruppe ordets centrale betydning deri at det formidler Guds «wirksame Nähe». Denne linje har en markant representant i Erich Schaeder, som spesielt er blitt bekjent ved sin teocentriske pnevmatiske teologi. Schaeder er enig i kampen mot idealisme og identitetsfilosofi; men samtidig holder han bestemt på Guds spesielle immanens i de troende. Da denne Guds immanens er formidlet ved den Hellige Ånd, er «das Geistproblem» det ene brennpunkt i hans elliptiske teologiske system, og når han nu som en foreløbig avslutning på sin teologiske produksjon har gitt ut en monografi om «Das Wort Gottes», er hans ledende grunntanke at ordet er Åndens organ og at det derfor ikke egentlig er uttrykk for, men muliggjør, resp. baner vei for Guds reale nærhet.[1]) Ja vi møter hos Schaeder en tydelig aversjon mot enhver eksklusiv tendens til å ophøie ordet som sådant til kristelig erkjennelsesteoretisk prinsipp. Beslektede bevissthetsteologiske tanker finner vi hos en ellers så kontrær teolog som Wobbermin. I sitt lille skrift «Wort Gottes und evangelischer Glaube» polemiserer han mot Barth og Thurneysen, og fremhever at Guds ord ikke kan sees eller drøftes isolert, i sin rene objektivitet, men bare for så vidt som det bevidner sig for troen eller troserfaringen og altså blir en del av vår bevissthet. Ontologisk går nok ordet foran troen, da det er ordet som skaper tro og ikke omvendt; men at ordet er et slikt prius kan bare troen erkjenne, og i vår kristelige teologiske erkjennelse er derfor troen det primære.[2]) På lignende premisser hevder H. E. Weber at det i luthersk teologi er metodisk riktig først å behandle troen og derefter ordet.[3])

Da det ytre ord hos dialektikerne avgjort stilles foran, ja fortrenger det indre, kan det ikke nektes at deres syn på åpenbaringen er sterkt objektivistisk. Men denne objektivisme har aldri forhindret dem i av all makt å fremholde korrelasjonen mellem Guds ord og troen, og vel å merke dreier det sig her om den gjensidige korrelasjon. De mener at troen bare eksisterer som fides quae, som tro på et bestemt innhold, i relasjon til Guds promissio; men de

---

[1]) Se anf. skr. s. 1 f. f. [2]) Anf. skr. s. 9. [3]) Anf. skr. s. 502.[3])

fastholder likeså bestemt den annen side: at Guds ord bare eksisterer for troen og bare kan erkjennes av troen.[1]) Denne sats er samstemmig anerkjent av hele nutidens teologi. Striden gjelder derfor ikke selve korrelasjonsforholdet; men når Barth og hans meningsfeller hyppig karakteriserer troen som anerkjennelse av Guds ord,[2]) blir det innvendt at denne definisjon er for intellektualistisk og at den ikke gir plass for det erfaringsmoment som for Luther er uløselig forbundet med trosakten.

Vi kan ikke her gå utførlig inn på de mange kompliserte spørsmål som reiser sig i denne forbindelse; men det kan minnes om at det aldri har lykkes teologien helt å se bort fra troens intellektuelle moment. Også den teologi som sterkest fremholdt dualismen mellem tro og viden kom tilbake til denne side, idet den så troen som en tydning av historiske begivenheter. Med full rett kan da den nyeste teologi si at hvis det i troen er et moment av forsantholden eller overbevisning, består det ikke i «Deutung» eller «Beurteilung», men i Anerkenntnis. Tydning er symptom på overordning og suverenitet; men hvis Guds ord skal få nogen real betydning, er troen en underordnings- eller lydighetsakt, og det kommer til uttrykk i ordet anerkjennelse. Hermed har vi også antydet hvorledes dialektikerne ser på spørsmålet: tro og erfaring. De tar avstand fra den empiristiske teori som gjør troen til en iakttagelse i likhet med den øvrige viden, og som overser troserkjennelsens paradoksale karakter. De protesterer mot at den kristelige erfaring er en fotograferbar størrelse. Men de vil ikke hermed åpne døren for spekulativ metafysikk eller katolsk autoritetstro eller religiøs intuisjon. De taler i forskjellige ordlag om at åpenbaringen må bli virkelighet for den enkelte, og de har ikke noget imot å betegne dette faktum som en erfaring, hvis man bare er klar over at denne erfaring har ganske spesiell struktur. Det er sikkert at Barth og Brunner har et syn på troen som adskiller dem ikke bare fra en bestemt teologisk skole, men stort sett fra den tidligere teologi som helhet; men de mener riktignok at alle de teologer som de på dette punkt angriper representerer en linje som går tilbake til Schleiermachers «Erlebnistheologie». Det vil være klart at Barths kamp mot bevisst-

---

[1]) Se Barth, Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, s. 87 f. [2]) Denne definisjon som også Barth er enig i, forekommer spesielt hyppig hos Gogarten.

hetsteologien er dypt forankret i hans opfatning av Guds ord.[1]) Vi forlater dette spørsmål med den konklusjon at hvor man holder på den religiøse bevissthets autonomisering, blir åpenbaringen redusert til vår egen ånds selvåpenbaring, og dermed nærmer vi oss det identitetsstandpunkt som setter ordet ut av funksjon. Hvis det dreier sig om et empirisk indre faktum, f. eks. en gjenfødelse med kontrollerbare etiske eller emosjonale manifestasjoner, da er den tradisjonelle religions- eller trospsykologiske linje den eneste mulige. Men hvis åpenbaringen betyr at Gud har talt sitt rettferdiggjørende ord til oss, er alle religiøse inspirasjonsfenomener, alle oplevelser av Guds immanens i sjelen uansett om de er sanne eller falske, irrelevante for vissheten om det kristelige sannhetsinnhold.

At den dialektiske teologis representanter fastholder enheten av ordet og troen, trer særlig klart frem ved det annet punkt som jeg nevnte, nemlig deri at de stiller Guds ord i den skarpest mulige kontrast til religiøst-etiske ideer. Alle ideer er noget som vi potensielt eier. De apellerer til fornuften, ja rett forstått er fornuften ideenes produsent. I ideenes verden er det derfor ikke tale om tro. Dialektikerne ser den utbredte idedyrkelse som et nytt bevis på at de siste århundrers teologi ikke har hatt noget åpent blikk for Guds ord, og fremfor alt angriper de her den teologiske retning som var minst utsatt for å identifisere troen med en mystisk oplevelse, nemlig den Ritschlske teologi. Selv om vi mener at den Kantske idealisme ikke er nøkkelen til forståelsen av Ritschls teologiske syn, kan vi innrømme at når Ritschl ser på åpenbaringen som ideens gjennembrudd, befinner vi oss på et område hvor ordet må virke som et fremmedlegeme. Den nyeste teologi gjør sig til talsmann for et mer teocentrisk åpenbaringsbegrep; vekten ligger ikke på ideene, overhodet ikke på ordets innhold, men på selve det faktum at Gud har talt.

Denne tese kan synes å være noget dristig; men den er nødvendig hvis man vil trekke op en klar grense mellem den åpenbarede sannhet og alle menneskelige muligheter, og vi tør trygt påstå at den har støtte i den bibelske sprogbruk.[2]) Når grekerne taler om

---

[1]) Det sier han selv ganske tydelig; se Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, s. 95.
[2]) Jeg henviser til Bultmanns foredrag på den 3. tyske teologdag om Guds ord i N. T., Vom Worte Gottes, 1931, s. 14—18 og til Schmitz, die Bedeutung des Wortes bei Paulus 1927.

λόγος er idéinnholdet hovedsaken; men i G. T. og N. T. er aksenten en helt annen. Allerede i G. T. er Guds ord først og fremst en maktfaktor, og det bevirker at det avgjørende ikke er *hvad* Gud har talt, men *at* Gud har talt. I N. T. er forholdet det samme, idet Guds ord er Jesus Kristus selv eller det faktum at Gud sendte sin sønn. Fra den side sett er innholdet meget vesentlig, idet ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ofte betegner det apostoliske vidnesbyrd om Jesus Kristus; men det at Guds ord er et kerygma peker jo tilbake til et faktum eller en begivenhet som det tilgrunnliggende. Det vesentlige er ikke ideinnholdet, men den ting at Gud selv er subjekt. Denne differentia specialis hvorved det nytestamentlige logosbegrep fjerner sig totalt fra det platonsk-hellenistiske viser at den dialektiske teologi er i overensstemmelse med det nytestamentlige syn når den hevder at evangeliet absolutt ikke er et kompleks av tidløse almensannheter.

Vi nekter ikke at Guds ord også har et bestemt innhold; men innholdet blir konstituert nettop derved at det er Gud som taler. Jeg illustrerer dette ved et eksempel som er sterkt fremme hos flere nutidsteologer,[1]) nemlig det kristelige syn på skapelsen. Vi kjenner de mange spekulative forsøk på å benytte skapertanken som ledd i en kosmologisk eller ontologisk teori om verdens oprinnelse; man taler enten på realistisk vis om en gud som er verdens årsak eller på idealistisk vis om en Gud som er verdens grunn. Men den gud som kan erkjennes ad spekulativ vei i kontinuitet med det immanente, er nettop ikke den suverene herre eller skaper, for selve den spekulative erkjennelsesmåte, selve systemet er monistisk og bortforklarer skapelsen. At Gud er skaper er en sannhet som bare Gud kan meddele og som må erkjennes i tro. Det samme gjelder Guds etiske krav. De kristelige bud er ikke generelle ideer eller prinsipper. Et bud er et bud ikke i kraft av sitt materiale innhold, men fordi det er påbudt av Gud, og det må noteres som et gledelig trekk at dette teocentriske syn begynner å gjøre sig gjeldende i den teologiske etikk.[2]) Vi kan i denne sammenheng også nevne selve den uovervinnelige avstand mellem Gud og mennesket. Man har tildels vært tilbøielig til å anta at Barths transscendente gudstanke er en

---

[1]) Jeg nevner Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926, s. 43—84, Schumann, Der Gottesgedanke, 1929, s. 355—362, Brunner, Gott und Mensch, 1930, s. 16—18. [2]) Således Brunner, Das Gebot und die Ordnungen 1932 og Gogarten, Politische Ethik, 1932.

parallell til Rudolf Ottos tale om «das ganz Andere»; men vi kan iallfall peke på den betydelige forskjell at Otto hermed sikter til noget almindelig som er tilstede i enhver religiøs oplevelse, mens Guds oververdslighet for Barth er en åpenbaringssannhet og en trossannhet. Vi kan ikke tale om at Gud er «der ganz Andere» uten at Gud først har åpenbart sig for oss.[1]) Da den nyeste teologi ser en logisk idenødvendighet som den åpenbarede sannhets motsetning, kan den gi en mer positiv vurdering av Feuerbachs illusjonistiske religionsteori enn de tidligere teologiske generasjoner.[2]) Feuerbach forsøkte å rive ned troen på den immanente religiøse tenknings objektive gyldighet, og derved har han hjulpet oss til å forstå hvad det betyr at Gud virkelig meddeler sig til oss. Når vi nu skal gå nærmere inn på denne Guds selvmeddelelse, føres vi naturlig over til det kristologiske spørsmål.

At Jesus Kristus selv er Guds ord er ikke nogen ny tanke, og det er da også på dette punkt en vidtgående overensstemmelse i de siste års monografier om vårt emne. Men analyserer vi denne sats nærmere, gir den anledning til vesentlige differanser. Det er ikke tilstrekkelig å si at Jesus er den mest fullkomne manifestasjon av Guds kjærlighet, for ved en slik accentuering blir Jesu gjerning de facto innskrenket til en illustrasjon eller konkresjon av de overhistoriske ideer, og da er det nettop ikke Gud selv som taler. Den tanke at Gud selv har talt sitt ord og at Gud derfor er det reale subjekt i Kristi person, står derimot i forgrunnen i den dialektiske teologi, og for å trekke op grunnlinjene i dens Kristusbillede vil vi vise hvorledes den bestemmer profetiens vesen og videre hvorledes den adskiller Kristus fra profetene.

En profet er ikke det samme som et religiøst geni, et maksimum av religiøs begavelse og innsikt. Profeten er et almindelig menneske som på tilsynelatende tilfeldig vis har mottatt et autoritativt åpenbaringsord fra Gud. Han sitter inne med en sannhet som ellers ikke er forhånden. Profetens ord er Guds ord i kraft av sin guddommelige oprinnelse. Men samtidig er det ord profeten forkynner

---

[1]) Her har vi dessuten en vesentlig grunn til motsetningen mellem Karl Barth og Karl Heim. Når Heim går ut fra menneskets «religiøse Notlage», kunde man tro at han befant sig i Barths nærhet. Men Barth mener at vår religiøse «Notlage» ikke kan være tilknytningspunkt for evangeliet, da det meget mer er evangeliet som åpenbarer oss vår religiøse nød. [2]) Se Barth, Die Theologie und die Kirche, 1928, s. 206—208.

ikke uten videre identisk med det ord som har lydt til ham fra Gud. Den uendelige kvalitative forskjell forhindrer en likefrem identifikasjon, og ingen sublimering eller potensering av de idealt-menneskelige religiøst-etiske muligheter kan fjerne denne disharmoni. Gud taler nok gjennem en person, men ikke i en person. Sannheten er nok knyttet til bestemte personer; men disse personer trer selv tilbake. Profetens forkynnelse er Guds ord bare i indirekte og avledet forstand. Når det profetiske ord likevel med rette kan karakteriseres som Guds ord, er det ikke bare på grunn av oprinnelsen, men også på grunn av innholdet, ikke bare fordi Gud indirekte er subjekt, men også fordi ordet vidner om og peker frem til det egentlige Guds ord, Jesus Kristus.[1]) Profetien er efter sitt vesen messiansk. Først i Kristus taler Gud selv in persona. Først her gjelder det uavkortet at Gud er subjekt. Kristus har ikke bare Guds ord, men er Guds ord. Her er ingen inkongruens mellem ord og person; men selve Kristi personeksistens er ordet. Den dialektiske teologi orienterer sin kristologi ut fra dette «dei loquentis persona», og derfor stiller den mer avgjort enn nogen tidligere teologi Kristi person foran Kristi verk. Det burde imidlertid være klart at hvis denne overordning er alvorlig ment, har den som sitt korrelat en tilsvarende underordning eller relativ ignorering av det som kan kalles «den historiske Jesus», og før vi går videre vil vi peke på enkelte konsekvenser som det skisserte kristologiske grunnsyn nødvendigvis har.

Det som gjør Jesus til Guds åpenbarer er ikke hans forkynnelse. Bortsett fra at vi ikke kjenner Jesu autentiske ord, men bare det apostoliske vidnesbyrd om ham er Jesu forkynnelse som sådan ikke åpenbaring. Guds ords innhold kan ikke utkrystalliseres, for Gud taler ved å handle. Hvis man går ut fra Jesu religion eller lære, blir hans person bærer av og altså underordnet de religiøst-etiske tanker som i tilfelle har sin legitimasjon i sig selv, og det er da forholdsvis likegyldig om man legger hovedvekten på de etiske momenter eller på den ophøiede gudsforestilling. Jesus er heller ikke Guds ord på grunn av sitt fullkomne menneskeliv. For Jesu

[1]) Se Brunner, Der Mittler, 1930, s. 194—201. Kfr. The Word and the World 1931, s. 41 f. f. Kfr. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes 1927, s. 243 f. f. Vi vil hermed på ingen måte påstå at de direkte messianske forutsigelser er det eneste virkelige Guds ord i G. T. Disse messianske steder er ikke engang det vesentlige.

historiske menneskelige liv er som sådant bare realisasjon av en religiøs ide, altså atter noget som kan løsrives fra hans person.[1]) Teologien har ingen spesiell interesse av å konstatere hvilke ord den historiske Jesus selv har talt eller hvilke konkrete handlinger han har utført. Det er en virkelighetsfjern abstraksjon å ville emansipere «den historiske Jesus» fra den inkarnerte Kristus, og den begeistrede hyldest til «Jesu geschichtliche Persönlichkeit» er ofte et symptom på at man nettop substraherer det personkonstituerende.

At den nyeste teologi ser Kristi person som det avgjørende, viser sig deri at inkarnasjonen rykker i forgrunnen som et fundamentaldogme. Det kan ikke nektes at inkarnasjonen tidligere har hatt en lite strålende plass i tysk teologi. Hos de teologer som var påvirket av den idealistiske filosofi kunde ikke inkarnasjonen spille nogen rolle, for hvor man holder på en apriorisk enhet av Gud og mennesket, blir det ikke tale om nogen kontingent nedstigen. Når inkarnasjonstanken nu får selvstendig betydning, er den ingen idé som a posteriori blir anvendt på Jesus, men en forklaring av den sats at Jesus er Guds sønn. Man kunde spørre om ikke Friedrich Gogarten legger mindre vekt på denne tanke enn de andre førende dialektikere, for Gogartens kristologi har nokså ensidig vært bygget op på det som ovenfor er sagt om forholdet mellem jeget og duet.[2]) Kristus realiserer i fullkommen forstand dette jeg-duforhold. Idet han i kjærlighet gir sig hen til menneskene, demonstrerer han Guds krav til oss, og kan i kraft herav kalles Guds ord. Men i den før nevnte avhandling fra begynnelsen av 1932 stiller Gogarten Kristi præeksistens i centrum;[3]) det er derfor vanskelig å påstå at hans kristologiske syn nu på noget avgjørende punkt avviker fra Barths og Brunners.

På norsk teologisk hold blir det gang på gang uttalt at den dialektiske teologi på grunn av sitt dualistiske skjema ikke kan skaffe plass for åpenbaringens historiske side. Denne anklage lyder nokså

---

[1]) Vi tenker da på Jesu liv som opfyllelse av et almindelig ideal, ikke på hans syndfrihet i absolutt forstand, for Jesu absolutte syndfrihet er i like høi grad som hans guddom et incognito. Man kan ikke tro på Jesu syndfrihet i nytestamentlig mening uten på grunnlag av hans guddom. [2]) Se f. eks. Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926, s. 127—160. [3]) Zwischen den Zeiten, 1932, s. 16. Gogarten fastholder her den menneskelige naturs enhypostasi. Smlgn. forøvrig Schumann, Imago dei, 1932, s. 177.

merkelig når vi gir akt på at dialektikerne selv nettop beskylder de tidligere teologiske retninger for å opløse den historiske åpenbaring i et overhistorisk prinsipp.[1]) Det er i det hele vanskelig å peke på en teologi som sterkere enn den dialektiske betoner at troen er bundet til kontingente historiske kjensgjerninger. For dialektikerne består troens historiske substrat i identiteten av det historiske menneske Jesus og Guds sønn, og det er klart at hvor denne tanke dominerer, kan åpenbaringen ikke løsrives fra historien. Det har tidligere vært noget av et dogme at Albrecht Ritschl knyttet åpenbaringen til Jesu historiske person. Den nyeste teologi har vist at en slik bedømmelse er overfladisk. For Ritschl er det historisk-positive bare transparent for de evige sannheter, og har derfor rent psykologisk relativ betydning. Den kristologiske historisme svinger overhodet lett over i kristologisk idealisme. Den dialektiske teologi mener at åpenbaringens historisitet er begrunnet i dens singularitet, og denne tanke står i skarp motsetning til den idealistiske opfatning av historien. At dialektikerne foretar en sterk begrensning av det historiske stoff som er troens objekt, og at de derfor viser en viss likegyldighet med hensyn til de enkelte data i den nytestamentlige historie forandrer ikke noget i det prinsipielle syn. De hevder at troen på Jesus som Guds sønn kan forenes endog med meget radikale kritiske synsmåter og omvendt at en forsiktig konservativ apologetisk anvendelse av den historiske kritikk absolutt ikke er nogen garanti for en positiv forståelse av Kristi person.[2]) Men det betyr ikke at de godkjenner den radikale kritikks mer eller mindre hypotetiske resultater og enda mindre at de opgir åpenbaringens historiske karakter. Uten å spørre hvem som gir det sterkeste uttrykk for troens historiske grunnlag har vi imidlertid ovenfor vist at det ikke er Jesu enkelte ord og gjerninger som legitimerer ham som Guds ord. Det er ikke den anskuelige ekstrakt som garanterer at Gud virkelig har talt resp. handlet i Kristus. Hvis Kristi guddom er det samme som hans etiske eller religiøse idealitet, da trær den naturligvis frem i historiens dagslys; men hvis den består deri at Jesus er Guds evige sønn, da er den et incognito som bare er til-

---

[1]) Disse beskyldninger er særlig hyppige i Brunners og Gogartens skrifter; men realiter går Barths tanker ut på det samme. [2]) Kfr. Brunner, The Theology of Crisis, 1931, s. 41.

gjengelig for troens blikk. Vår besvarelse av disse spørsmål henger uløselig sammen med vårt syn på forholdet mellem Gud og mennesket, for det er bare anerkjennelsen av det absolutte skille som kan gardere oss mot en humanistisk tolkning av åpenbaringen i Kristus.

Når Jesus Kristus selv i pregnant forstand er Guds ord, kan dette ikke uten forbehold sies om de bibelske skrifter. Men samtidig gjelder det at Kristus ikke er Guds ord i isolert historisk faktisitet, men bare for så vidt som han blir forkynt av apostlene. Guds ord er ikke bare en begivenhet, men også et kerygma. Denne identitet av Guds ord i en første og en annen, en oprinnelig og en avledet skikkelse blir ofte fremhevet i vår tids teologi, og man kan stundom få inntrykk av at det ikke er nogen prinsipiell meningsforskjell med hensyn til Skriftens normative stilling. Men begrunnelsen av Skriftens normativitet er meget forskjellig. Hvis vi fortsetter på den linje som vi ovenfor har trukket op, må vi si at apostlenes skrifter er Guds ord både i kraft av sin oprinnelse og i kraft av sitt innhold, altså fordi de inneholder et vidnesbyrd om Kristus som er virket av Gud selv og fordi de herved er adskilt fra all annen religiøs litteratur. Dette teocentrisk-kristocentriske syn på Skriften er gjennemført i den dialektiske teologi. Men selv om det kan og må tales om en identitet av Skriften og Guds ord, er denne identitet bare av indirekte og ikke av direkte art. Skal vi være i overensstemmelse med det som er sagt ovenfor, må vi nemlig innrømme at de nytestamentlige skrifter ikke er historiske beretninger om Jesu liv, men vidnesbyrd om at Jesus Kristus er Guds sønn, og vi må videre ikke utviske den grense mellem det guddommelige og det menneskelige som vi henviste til under vår omtale av profetien. Det er et stort fremskritt ved den nyeste teologis behandling av verbalinspirasjonsteorien at dens argumentasjon ikke er av logisk, men av religiøs-teologisk art. Den ortodokse inspirasjonsteoris logiske og historiske umulighet er en sak for sig. Fra teologisk synspunkt er den alvorligste feil selve identifikasjonen av Guds ord og menneskeord. Denne feil blir ikke mindre om man taler om en delvis identifikasjon, den partiale inspirasjonstanke er en korrektur som ikke fjerner den vesentlige mangel. I det hele har det parapsykologiske inspirasjonsbegrep ingen teologisk relevans, og alle de fore-

liggende inspirasjonsteorier er utilfredsstillende.[1]) Noget helt annet er det hvis man opfatter inspirasjonen strengt teologisk og altså vil uttrykke at de bibelske skrifter er en eksklusiv enhet som er utvalgt av Gud fordi Gud er det reale subjekt for disse skrifters Kristus-vidnesbyrd. Det paradoksale «Ineinander» forbyr oss å fiksere en bestemt del av Skriften som Guds absolutte ord. Men selv om alle slike forsøk må mislykkes, er det spørsmål som ligger til grunn prinsipielt besvart ved det som vi tidligere har sagt om Guds ords virkelighet. Guds sønns inkarnasjon er uttrykk for *at* Gud har talt, men samtidig også en sammenfatning av Guds ords innhold.[2]) Ved et slikt kristocentrisk helhetssyn røber man en meget mer positiv vurdering av de bibelske åpenbaringsdokumenter enn ved å proklamere Skriften som apriorisk formal autoritet.[3]) Dessuten kan denne kristocentrisme hjelpe oss til å se de bibelske sannheters eksistensielle karakter. Man kan jo si at når Guds ord for det første er en begivenhet og for det annet et vidnesbyrd om denne begivenhet, er det vanskelig å innse at ordet kan være Guds personlige «Anrede». Men Guds indikativ er samtidig imperativ. Det er ved selve inkarnasjonens faktum Gud kunngjør oss sin vilje, både sin frelsesvilje og sin etiske vilje.[4])

Likesom Kristus er Guds ord bare gjennem Skriften som medium er Skriften Guds ord bare i og med den kirkelige forkynnelse. Også på dette punkt er det en forbausende enstemmighet i nutidens teologi, og vi merker at de teologer som mest avgjort holder på åpenbaringens historiske kontingens samtidig hevder at Guds ord er noget præsentisk. En preken er ikke en sann preken hvis den ikke med rette kan kalles Guds ord.[5]) Men når man skal motivere berettigelsen av dette krav, slår man inn på to forskjellige veier. På den ene side henviser man til enheten av ordet og Ånden. Det er ikke

[1]) Det er klart at den aversjon mot inspirasjonsteoriene som vi i vår tid er vidne til ikke kan opfattes som uttrykk for en undervurdering av de bibelske skrifter. [2]) Det kan vel vanskelig benektes at man vandrer i Luthers spor når man hevder at de bibelske skrifter er Guds ord bare forsåvidt som de vidner om Kristus. [3]) Når det her i Norge tidels er blitt sagt at den dialektiske teologi betoner Skriftens autoritet for lite, er det grunn til å svare at man ikke vurderer Skriften som Guds ord ved å apoteosere enkelte deler efter skillelinjen som bare kan bli approksimative, men ved å se de bibelske skrifter som en nødvendig refleks av den historiske åpenbaring. Men da må man skille mellem Jesusbiografi og Kristusvidnesbyrd. [4]) Angående inkarnasjonsdogmets betydning for etikken henviser jeg til Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932, s. 43 f. f. [5]) Se Weber, auf. skr. s. 507. Kfr. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, s. 63.

bare så at Guds ånd var virksom ved ordets oprinnelse; men ordet må all tid på ny bli gjort nærværende ved Ånden, og det skjer ved at den enkelte predikant er under Guds ånds innflytelse. Det er klart at denne tankegang ikke er uten rett, og fremfor alt er det viktig å fastholde at det er Gud selv som skaper tro ved sin hellige ånd. Men hvis vi ensidig betoner denne linje, blir ordet egentlig noget underordnet. Vekten ligger da på at *Ånden* blir nærværende gjennem ordet, ikke på at Ånden blir nærværende gjennem *ordet*. Vil vi fastholde Guds ords kontingente eksklusivitet, må vi søke løsningen i den annen tankerekke som er representert ved den dialektiske teologi. Guds ånd må virke på den enkelte predikant; men det som Ånden i første rekke virker, er lydighet mot ordet, og det er denne lydighet mot Guds objektive ord som garanterer at Gud er subjekt for den kristelige preken.

Den interesse som så mange av nutidens teologer har viet det spørsmål vi her har vært inne på betyr ikke nogen real consensus eller nogen forenkling av den teologiske problemstilling. Hvad den dialektiske teologi angår medgir vi gjerne at den ikke gir svar på alle de spørsmål som den menneskelige ratio stiller. Men vi tror at nettop denne mangel på geometriske linjer er et utslag av at den teologi som bl. a. er kalt «die Theologie des Wortes» har gitt oss en dypere erkjennelse av den reformatoriske sats: verbum est principium primum.

## *Tillegg.*

Efter at ovenstående opsats var innsendt, fikk jeg se annen del av sogneprest Kvistads artikkel i dette tidsskrift om aktuelle problemer i den prinsipielle homiletikk.[1]) Denne avsluttende del av K.s avhandling inneholder en rekke påstander om den dialektiske teologis stilling til skriftordet som står i så direkte strid med mine uttalelser at en sammenligning må gjøre et ganske kaotisk inntrykk på tidsskriftets lesere. Nogen supplerende og motiverende bemerkninger vil defor være på sin plass. K.s kategoriske dommer virker som en så sterk provokasjon at det er umulig å tie, for det første

---

[1]) T. f. T. o. K. 1932, s. 215—234. (Kfr. s. 130—154.)

fordi han gjør sig skyldig i fundamentale misforståelser og derfor gir et fullstendig skjevt billede av den dialektiske teologis virkelige syn, og for det annet fordi han faktisk avviser denne teologis forsøk på å løse de respektive problemer ved å skyve selve problemene til side.

Den dialektiske teologis πρῶτον ψεῦδος er ifølge K. dens manglende positive vurdering av den hellige skrift. Med megen patos beklager han sig gjentagne ganger over det sørgelige faktum at den nyeste teologi tross sin sterke betoning av Guds ord representerer en skrifttroskap som er mer enn problematisk.[1]) Det er karakteristisk at K.s kritikk blir båret frem i overmåte upresise ordlag, for når han lamenterer over «retningens frie forhold til skriften», argumenterer han jo ut fra rent kvantitative synspunkter og undgår å tangere de prinsipielle spørsmål. Jeg har i min artikkel vist at dialektikerne med all ønskelig tydelighet fastholder enheten av Guds ord og Skriften. Barth betoner at Guds oprinnelige absolutte ord bare møter oss gjennem de bibelske skrifter, og at disse på grunn av sin kategoriale eksklusive egenart er utvalgt av Gud; ja han går så langt at han kritiserer Luthers noget opsiktsvekkende innstilling i kanonspørsmålet.[2]) E. Brunner presiserer gang på gang at all sann tro på Kristus også er tro på Skriften og at den kristne ser den egentlige åpenbaring i de bibelske skrifter.[3]) Hvis disse og mange andre lignende uttalelser i nogen grad skal få gjelde, har de ganske vidtrekkende prinsipielle konsekvenser. K. er imidlertid ikke tilfreds, for at Bibelen er Guds ord synes for ham å bety at den er en formal ufeilbar autoritet. Herved kommer han i skade for å forvanske det kristelige syn på åpenbaringen. Når han i den ortodokse intellektualismes kjølvann knytter Guds ord til bokstaven og papiret, til selve den stoffmengde som finnes mellem bokens to permer, kan han nok si at Bibelen har en lignende betydning for den kristne som koranen har for muhammedaneren, men han gir dermed ikke uttrykk for at Bibelen er åpenbaringsdokument i kristelig forstand. At de bibelske skrifter er et ledd i åpenbaringens fullbyrdelse betyr nemlig at de fører ut over sig selv, at de vidner

[1]) S. 215, 216 f. Kfr. s. 132. [2]) Se «Das Schriftprinzip der reformierten Kirche», Z. d. Z. 1925, s. 215—245, og «Die Lehre vom Worte Gottes» 1927, s. 38—43, 334—362. Smlgn. Die Lehre vom Worte Gottes 1932, s. 101—113. [3]) Se Religionsphilosophie evangelischer Theologie 1927, s. 76—79 og The Word and the World, 1931, s. 82—105.

om selve den historiske åpenbaring i Jesus Kristus. Den første betingelse for en virkelig positiv vurdering av Skriften er at man ser den indre relasjon og dermed også forskjellen mellem Skriften og åpenbaringen. Først når man innrømmer antitesen, kan man erkjenne syntesen. Indentiteten av de bibelske skrifter og Guds ord gjelder ikke på tross av, men på grunn av forskjellen. Hvis dialektikerne leilighetsvis lar falle «frie» uttalelser om Skriften, er det et ledd i deres kritikk av ortodoksiens naive og skjebnesvangre sammenblanding av verbum ἔγγραφον og verbum ἄγρφον. Når K. kaller dette et «fritt» forhold til Skriften, overser han at Skriftens normativitet nettop beror på at den er begrunnet i og underordnet et datum som ligger enda lenger tilbake. Den accidensielle adskillelse er ekte reformatorisk, og den er nødvendig hvis man vil fastholde at åpenbaringen ikke er et kompleks av religiøse sannheter, men et faktum i historien. Det virker derfor som noget av en kuriositet at K. drar til felts mot den dialektiske teologi i den historiske åpenbarings navn.

Som begrunnelse av sin påstand om dialektikernes manglende skrifttroskap henviser K. nemlig først og fremst til deres likegyldighet for Jesu historiske person. Han uttaler at alle de teologer som er påvirket av den dialektiske teologi ønsker å løse teologien og forkynnelsen fra den historiske Jesus og kun binde dem til den herliggjorte Kristus.[1]) Jeg har i min artikkel nevnt at det ikke er første gang et slikt votum blir deklarert, men jeg kan ikke erindre å ha lest en sats som gir et mer uriktig og vill-ledende inntrykk enn den her citerte. K. antyder ikke hvad Barth og Brunner mener når de taler om den historiske Jesus. Hvis de sier at denne størrelse er irrelevant for troen, sikter de til Jesus minus hans guddom, Jesus minus hans præeksistens eller med andre ord Jesus forsåvidt som han er tilgjengelig for den historiske forskning. Man kan si at den historiske Jesus da ikke er annet enn et abstractum, men det er iallfall et abstractum som i det 19. og 20. århundres teologi er fremtrådt i temmelig konkret skikkelse. En kamp mot denne vurdering av Jesu person er ingenlunde en kamp mot vindmøller. Men hvis vi tar avstand fra den humanistiske kristologi, er det vesentlige ved Jesu person ikke det som kunde iakttas og berettes og protokolleres på rasjonell historisk vis, men det som bare kunde

[1]) S. 215, 220.

erkjennes ved troens blikk. Dette syn innebærer en viss likegyldighet for de historiske detaljer og en distinksjon mellem Skriftens historisk-pragmatiske og kerygmatiske side. En slik distinksjon er uundgåelig hvis vi mener at de nytestamentlige forfattere ikke først og fremst vil berette om Jesu liv, men forkynne den sannhet at Jesus er Guds sønn. Men ved denne konsentrasjon blir troen nettop bundet til Jesu historiske person. Den som har tilegnet sig de innledende avsnitt av Emil Brunners «Der Mittler» vil ikke kunne nekte at Brunner så sterkt som det overhodet er mulig i motsetning til det rasjonalistiske og mystisk-idealistiske syn kjemper for åpenbaringens historiske kontingens og singulære faktisitet.

Som et videre negativt punkt ved dialektikernes skriftsyn nevner K. «den avgjørende betydning der tillegges eksegeten i bestemmelsen av hvad der i Skriften er Guds blivende ord».[1]) Han citerer i denne forbindelse nogen linjer av forordet til annen utgave av «Der Römerbrief», nemlig de kjente ord om at eksegeten skal trenge slik frem til sakens gåte at han lar forfatteren tale i sitt navn og selv taler i forfatterens navn. At K. bruker dette citat til å angripe Barth for subjektivisme gjør et merkelig inntrykk all den stund han selv senere havner i en ultrasubjektivisk opfatning. Men bortsett herfra er det klart at Barth i de citerte ord ikke innrømmer eksegeten nogen kompetanse til å avgjøre hvad som er Guds ord. Det er ikke tale om å gi eksegeten «frie tøiler» eller å apoteosere «det som han i hvert enkelt tilfelle fornemmer som Guds tale». Denne tanke er ganske fremmed for sammenhengen. Barth tar avstand fra en fortolkning som blir stående ved de filologiske og tidshistoriske synspunkter uten å nå frem til det egentlige objekt. Det er altså det motsatte av et subjektivistisk syn som her kommer til orde. Likeså ubevist og umulig å bevise er K.s karakteristikk av den dialektiske forkynnelses innhold.[2]) Han forutsetter som noget der vil være kjent at dialektikerne møter op med et filosofisk skjema om en uendelig forskjell mellem tid og evighet og at dette skjema hindrer dem fra å se og forkynne bibelsk kristendom. Det er ikke mulig her å motbevise denne petitio principii som jo er et kapitel for sig. Men når K. sier at dialektikernes skjema for Gud i uhyggelig grad nærmer sig en deus absconditus, er det fristende å svare at K. selv beveger sig i en faretruende nærhet av den sentimentale rasjonal-

---

[1]) S. 215. [2]) S. 217.

istiske gud-faderreligion, og det er lærerikt å se at hans polemikk fører ham inn på en antroposentrisk evdaimonistisk bane. På lignende måte forholder det sig med K.s suverene påstand om at et personlig erfaringsforhold mellem Gud og mennesket er utelukket i det dialektiske system.[1]) Siden jeg skrev min artikkel har vi sett den nye utgave av Barths Prolegomena, og forhåpentlig vil den bevirke at slike uttalelser ikke oftere ser dagens lys.[2])

Jeg har ovenfor uten detaljert dokumentasjon konstatert at Barth slutter sig til den kjente sats: praedicatio verbi dei est verbum dei, og jeg har nevnt at han ser betingelsen for denne identitet i forkynnerens respekt for det ord som Gud selv har talt i Jesus Kristus og i apostlenes og profetenes skrifter. For K. spiller dette punkt naturlig nok stor rolle. Han innrømmer at Barths intensjon er å oprettholde forkynnelsens karakter av verbum dei, men finner at problemet er uløst både hos Barth og hos Fezer.[3]) Han fester sig ved Barths hypotetiske uttrykksmåte: es könnte sein (at Gud legger sitt ord i vår munn), og forteller at Barth konkluderer med den negative og forstemmende sats: dass uns der Mund verschlossen wird.[4]) Det er riktig at Barth ikke gir nogen *logisk* løsning av dette paradoksale problem, men det er ikke riktig at hans siste ord er ordet om den lukkede munn. Barth kan tale hårde og alvorlige ord om at det er umulig for mennesket å tale Guds ord, men dette gjelder notabene «menschlich geredet», «vom Menschen aus gesehen». Vi disponerer ikke over Guds ord som en ytre ting eller en indre habitus. Men ett er hvad vi mennesker taler av oss selv, noget annet er hvad vi tror Gud gir ved sin hellige ånd. Disse to perspektiver kommer klart frem allerede i det foredrag K. bygger på, og det positive perspektiv er enda sterkere i Barths senere skrifter.[5]) Er ikke Guds ord en nutidig størrelse, har det ingen realitet. De protestantiske kirkers ratio existendi er at Guds eget ord blir forkynt gjennem mennenskers preken. Hvis det ikke er tilfelle, er forkynnelsen ikke berettiget til den centrale plass som den har fått i protestantisk kristendom og kirkeliv. Vi må all tid i ydmyghet be om Guds ånd, og vi er all tid henvist til å peke på og bane vei for det ord som Gud en gang for alle har talt. Men Barths avskjedsord er

[1]) S. 220. [2]) Se særlig avsnittet: Das Wort Gottes und die Erfahrung, s. 206—239. [3]) S. 221. [4]) Sammesteds. [5]) Se særlig «Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt», Z. d. Z. 1925, s. 119—140 og Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, s. 18 f. f. 37 f. 411—428. Smlgn. Die Lehre vom Wort Gottes 1932, s. 89 f. f.

ikke «dass uns der Mund verschlossen wird». Hvis de nevnte betingelser er tilstede, er det ikke bare en usikker hypotese, men en kjensgjerning at Gud er subjekt for den kirkelige forkynnelse. Barths konklusjon er derfor «dass die kirchliche Predigt wirklich und wahrlich Gottes Wort ist».[1])

Når man har lest K.s avfeiende dom over de tyske teologers løsningsforsøk, venter man jo ikke med så liten spenning på hans egen konklusjon. At den utvei han selv peker på ikke er tilfredsstillende er uten videre klart. K. erklærer først at problemet kommer i et annet lys hvis man i overensstemmelse med vår kirkes tro stiller sig i et sådant forhold til skriftordet at man uten kunster tør kalle *det* Gudsordet, vel å merke i eksklusiv forstand.[2]) Vi må her for det første innvende at K. ikke gir nogen motivering av denne avgjørende sats. Han henviser ikke en gang til en religiøs oplevelse. Han synes her nærmest på katoliserende vis å holde sig til en autoritativ kirkelig tradisjon. Men viktigere er at K. ikke med en stavelse avgrenser sitt standpunkt i forhold til fundamentalismen. Det strider mot all videnskapelig nøiaktighet at han her ved det springende punkt søker tilflukt i en sats som klinger avgjort fundamentalistisk uten å antyde hvilke reservasjoner han faktisk tar. Skulde han imidlertid forklare og dermed også begrense sin tese nærmere, vilde problemene nødvendigvis reise sig, og det vilde være slutt med de flotte nedsablinger. Under disse omstendigheter har K.s pleroforiske hyldest til Skriften ingen som helst verdi. Men situasjonen blir enda mer eiendommelig ved at K. nedenfor gir en annen forklaring som slår den første ihjel. Han har nemlig anket over at dialektikerne ikke gir plass for forkynnerens personlige vidnesbyrd i prekenen og hevder derfor at prekenen er Guds ord så sant skriftordet blir båret frem av en omvendt og gjenfødt kristen, et menneske som er Guds tempel og Åndens bolig.[3]) Det er vanskelig å forstå hvorledes denne omfattende definisjon kan harmonere med at Skriften er Guds ord i eksklusiv forstand, og man spør uvilkårlig hvor det nu blir av de klare grenser som K. tidligere med næsten matematisk nøiaktighet har forlangt. Å si at *alt* såkalt vidnesbyrd av en gjenfødt kristen eo ipso er Guds ord er bent frem gudsbespottelig. K.s løsning nr. 2 taler om Guds ånd som en menneskelig besiddelse og river ned grensen mellem apostlenes ord og

[1]) Z. d. Z. 1925, s. 139. [2]) S. 222. Kfr. s. 218. [3]) S. 222.

kirkens senere forkynnelse. Vår underordning blir da illusorisk. Mens den første av K.s teorier fører tilbake til ortodoksien, er den siste i slekt med idealismen, ja den kan bare forsvares som ledd i et identitetsfilosofisk livssyn.

Tross alt er det noget felles ved tendensen i disse to løsninger. De går begge ut på å påvise Guds ord blandt de håndgripelige objektiviteter. Men når K. således forsøker å demonstrere Guds ord i vår tingverden, er følgen at det ikke lenger er *Guds* ord han taler om.

Disse linjer gjør ikke krav på å være nogen fullstendig imøtegåelse av K.s angrep. Spesielt for det homiletiske spørsmåls vedkommende må jeg overlate til andre å klarlegge dialektikernes syn. Men jeg håper jeg har vist at det ikke er fullt så liketil å uttale sig om dialektisk teologi som man her i landet stundom kan få inntrykk av. Karl Barths kommentar til Romerbrevet er i slutten av forrige år kommet ut i engelsk utgave. Forfatteren gir her i forordet de engelske lesere det råd å lese boken i sammenheng og ikke bare titte på enkelte bruddstykker. Han er nemlig sikker på at mange av de tyske kritikere som har uttalt sig mest skråsikkert om boken ikke har lest mer enn forordet og et par sider her og der. Når man ser disse linjer, kunde man næsten tro at de var skrevet med henblikk på norske forhold. Iallfall refererer Barth her til noget som har hendt den dialektiske teologi også utenfor Tysklands grenser.

Emil Brunner har leilighetsvis sagt at den dialektiske teologis vesen kommer klarest til uttrykk deri at den vil være bibelsk teologi.[1]) Han nevner da et program som idag atter har grepet de teologiske kretser. Jeg er overbevist om at hvis teologien skal makte å realisere denne opgave, må den iallfall ikke slå inn på den linje som K. anbefaler. Vi er ikke tjent med en biblicisme som vesentlig består i ord og bravader og som ikke har sin rot i et klart helhetssyn. Hvis man ser de teologiske problemer, vil man ikke fristes til å diskreditere den dialektiske teologi ved så lettkjøpte midler, og hvis norske teologer vil gjøre denne teologi til gjenstand for et mer intenst selvstendig studium, vil den sikkert også hos oss finne en villig jordbunn.

---

[1]) Se forordet til The World and the World 1931.

# DET DIALEKTISKE «GESPENST»

*Av Kr. Ljostveit.*

---

Nu har vi to ganger møtt fremstililnger i T. f. T. og K. av den dialektiske teologi, hvor vi må beundre hvor lett og smidig man formår å dolke de spøkelser man selv har mant frem. Men nu må der dog i sannhetens navn protesteres.

Denne protest vil jeg gi det nødvendige alvor ved å foreta en kritisk gjennemgåelse av en av de artikler jeg særlig retter min anklage mot. Det gjelder sogneprest Kvistads behandling av den dialektiske teologi i hans artikkel: Aktuelle problemer i den prinsipielle homiletikk.[1]) Og jeg tar frem bare det aller mest graverende i denne artikkels siste halvdel.

1. Sogneprest Kvistads første bebreidelser rettes mot dialektikernes stilling til Skriften: «Retningens frie forhold til den hellige skrift». Men da det er mig bekjent at pastor Hauge vil imøtegå hans angrep på dette punkt[2]) lar jeg det ligge og går straks over til det næste.

2. Sogneprest Kvistad retter sin annen anke mot *innholdet* i den dialektiske forkynnelse.[3])

Riktignok finner han ikke anledning til å gå i detaljer og eftervise riktigheten av sin sats — «at dialektikernes grunnaksiom om den uendelige kvalitative forskjell mellem tid og evighet hindrer dem fra å kunne se og forkynne bibelsk kristendom». Det torde også bli ham en smule vanskelig hvis han vilde holde sig til dialektikernes egne skrifter og gjengi deres eget syn uavkortet.

Derimot finner han anledning til denne dom: «Dialektikernes majestetiske Gud er en annen enn den Jesus lærte oss å kalle far.» Og Kvistad citerer i denne forbindelse en uttalelse av pastor Smemo.

Leserne må få det inntrykk at Smemo bestrider gudsbarnets rett til å klage sin nød for Faderen i himmelen og be om hjelp i sine vanskeligheter. Men dette er forvrengning av tankegangen i Smemos artikkel. Som det vil fremgå av sammenhengen[4]) er det ikke tale om barnekårets ånd hos disse mennesker som forlanger at Gud skal stå ferdig og hjelpe når det måtte passe dem å påkalle ham. Barnekårets ånd gjør nemlig ikke krav gjeldende overfor Gud. Tvert imot, så lenge mennesket har krav å gjøre gjeldende hos ham og finner det passende å møte frem med sitt forlangende om tjenester, eller spekulerer i Guds bistand, så lenge er det ikke, og i hvert tilfelle ikke da, ledet av barnekårets ånd. Dette er nemlig utslag av en ganske annen ånd: hybris. Den samme taler også ut av Kvistads innledningssats til dette spørsmål: «Vel er det så . . . at hans viktigste (!) opgave ikke er å tilfredsstille våre høiviktige behov, men . . .»

Når man kan forveksle *den ånd* med barnekårets ånd, da først forstår man grunnen til en slik påstand: «Dialektikernes Gud er en annen enn den Jesus lærte oss å kalle far.»

Hvor i hele den dialektiske produksjon har Kvistad funnet en eneste uttalelse som benekter barnekårets ånd eller gudsbarnets fadertro?

Men holder han fast på at *det* er barnekårets ånd som Smemo bekjemper, samt *det* som taler ut av det påpekte citat, ja, så kan det med trygghet sies at sådan lærer dialektikerne ikke. Men så torde de også være adskillig mer i overensstemmelse med Jesu vidnesbyrd om Faderen.

Men det er åpenbart ikke på dialektikernes fremstilling han bygger sine dommer, men på begrepet «deus absconditus» siden han finner det opportunt å citere Luthers ord: «Gud har vi kun i Jesus Kristus, utenfor ham er kun en avgrunn.» Det er likefrem komisk å få denne sannhet, som er en av den dialektiske teologis grunnsannheter, brukt mot dem. Og tragikomisk må det være for Kvistad når han opdager «deus absconditus» nettop i dette Luthers ord. Og med den aller minste lesning i dialektikernes skrifter — NB. deres egne — vil han snart opdage at hverken «deus absconditus» eller «den ontologiske dualisme» er uforenlig med «barnekårets ånd» og «gudsbarnets fadertro».

Det er teologien uverdig å frakjenne en teologisk motpart vitale ledd i kristenlære og forkynnelse, støttet alene på løsrevne citater, misforståtte begreper etc. og således få motparten til å si det man selv ønsker han skal si. En teolog bør vite hvad der ligger i slike dommer: «Deres majestetiske Gud er en annen enn den Jesus lærte oss å kalle far.» «Den dialektiske forkynnelse av Guds majestet er altfor dyrt betalt når den skal betales med barnekårets ånd.»

Er han en annen enn Jesu Kristi far, så er han en avgud! Har de kjøpt Guds majestet med barnekårets ånd som løsepenger, så er barneskap utelukket!

Kunde vi ikke med det samme fått det 16. århundredes homiletiske problem: «Kan calvinistene være kristne?»

3. Dernæst kommer sognepresten over til behandlingen av Karl Fezers løsningsforsøk av problemet «Wort Gottes und die Predigt» i hans bok av samme navn.[5])

Nu er vi endelig kommet til problemets centrum og har derfor rett til å vente en fagmanns saklig-nøkterne fremstilling av dette Fezers løsningsforsøk. Vår skuffelse blir derfor så meget bitrere. Istedenfor forståelsesfull gjengivelse og saklig vurdering får vi en villkårlig gjengivelse med ubeherskede utfall mot den dialektiske teologi.

Han sier om Fezers løsningsforsøk: «Likeså utmerket Fezer har fiksert forkynnelsens mål, likeså betenkelig, ja forkastelig er hans anvisning av veien til målet . . . det er ikke lenger det bibelske begrep av forkynnelse som hevdes.»[6]) «Det er ikke lenger evangelieforkynnelse, men som Fezer selv sier (hvor?) kun et forspill, en introduksjon til evangelielesningen.» (Sic.)[6]) «Det er således en meget defekt forkynnelse Fezer har funnet plass til i gudstjenesten, ja, man må likefrem si at den tale han vil ha ved siden av skriftlesningen ikke kan kalles kristelig forkynnelse i bibelsk mening av dette uttrykk.»[7])

Hvad bygger han disse voldsomt forkjetrende dommer på?

a) På misforståelse av hvad uttrykket «Fuge zum Thema» skal klarlegge.

b) På misforståelse og vilkårlig gjengivelse av Fezers mening med «Versinnlichungen».

c) På sine egne frie fantasier omkring den dialektiske teologi.

Beviset for mine a—c opstilte påstander leverer jeg ut fra Fezers egen fremstilling i nevnte bok.

Ad. a) Vi finner i hele boken ikke den ringeste antydning til at Fezer med «Fuge zum Thema» forstår «et forspill, en introduksjon til evangelielesningen».[8]) Her foreligger en dobbelt misforståelse hos Kvistad. Det opleste skriftavsnitt er ikke selv Thema. Thema er «Wort Gottes» d. v. s. «das Aussichheraustreten Gottes uns gegenüber». Og dette begrep av «Guds ord» forholder sig til den hellige skrift som genus til species.[9])Det opleste skriftavsnitt er en «Versinnlichung» av Thema.

Fuge tolker ikke Fezer nogensteds i sin bok med forspill, introduksjon. Vi plikter da å ta det i den fra musikken kjente betydning. Dette fremgår da også med all ønskelig tydelighet av den analogi han trekker mellem prekenen og minnehøitiden for den avdøde. Dennes tema er jo den avdøde venn, hans personlighet og slik han var mens han levet blandt dem. Hans siste hilsen leses op. Det er første stemme i omtalte Fuge som tolker vennens personlighet og fremkaller et vell av erindringer: Vennen kommer til dem gjennem det skrevne ord fra ham. Gjennem *hans* minnetale som kjente ham best følger «stemme» på «stemme» som alle tolker den bortgangne venns personlighet og væremåte under jordlivet. «Stemmene» er vennens optreden i de bestemte situasjoner. Hver enkelt og tilsammen tolker de vennen og formidler hans åndelige nærvær for venneskaren.[10])

Dette billede overfører Fezer på prekenen. Hans mening er denne: Det opleste skriftord gir oss prekenens tema: «Die durch das Schriftwort versinnlichte pnevmatische Wirklichkeit.»[11])

Skriftordet er altså første stemme i Fuge. Prekenens opgave er da å utgjøre en samling stemmer som hver på sin måte og med alle de til rådighet stående midler tolker det samme tema. Prekenens mål er at både tekstens stemme og prekenens stemmer løper sammen i det ene samlingspunkt: temaet, die Gotteswirklichkeit, Gott, der således virkeliggjøres for tilhørerne og holder dem fast at de om mulig selv oplever Guds nærvær og selvmeddelelse slik teksten bevidner.[12])

Det er åpenbart at prekenen efter Fezers mening ikke skal være noget «forspill» eller «introduksjon til evangelielesningen», men i

likhet med denne formidle Guds selvmeddelelse. Vil man holde på ordet introduksjon, er man også nødt til å ta det som introduksjon av Guds og Kristi nærvær, den levende Guds handling med og selvmeddelelse til de tilstedeværende. Men da er jo all prekens mål opfylt!

Dermed er det også klart at med begrepet «Fuge zum Thema» utelukker ikke Fezer «et bibelsk begrep av forkynnelse». Det måtte da være at det bibelske begrep av forkynnelse består i å fortelle bibelhistorie i sammenheng.

Ad. b) Når Fezer derpå skal klarlegge sin mening med disse forskjellige stemmer i Fuge, bruker han uttrykket «Versinnlichungen». «Die Rede . . . die also nichts bringt als immer neue Versinnlichungen für die durch das Schriftwort versinnlichte pneumatische Wirklichkeit.»[13])

Kvistad oversetter med «eksempler, konkrete eksempler» og har dermed begrenset forståelsen på en måte som gjengir Fezers mening aldeles amputert. Med en preken som består av eksempler forstår vi noget ganske annet enn Fezer legger i sitt uttrykk ifølge hans egen tolkning.

Han gir nemlig denne forklaring: «Versinnlichung» er det sprogglige (sinnliche) uttrykk mennesket bruker til å meddele en åndsvirkelighet til andre mennesker. Likeså er skriften «Versinnlichungen» av Guds selvmeddelelse til menneskene. Guds mål er Guds rike, «darum wird das «Wort» «Fleisch», wird zur menschlichen Geschichte, die die vielen miteinander in Raum und Zeit erleben können, zur menschlichen Sprache . . . zur γραφή . . .[14])

Dernæst gir han en videreførende forklaring i følgende form: Når presten skal forberede sin preken og allerede har fått klarhet over den åndsvirkelighet teksten bevidner, så foreligger for ham en dobbelt opgave under meditasjonen:

1. «An welchen Punkten des Lebens meiner Gemeinde bzw. ihrer einzelnen Glieder kann ich die gleiche pneumatische Wirklichkeit erkennen die mir im Schriftwort entgegentritt?»

2. «Sodann wird er überlegen müssen: In welche meiner Gemeinde möglichst verständliche sprachliche Form kleide ich die Darstellung dieser Gotteswirklichkeit?» . . . «Wie erreiche ich am ehesten, dass ich von der Gemeinde «verstanden» werde, dass vor ihrem

geistigen Auge die gleiche Gotteswirklichkeit steht, wie vor dem meinigen.»[15])

Av dette fremgår det da at «Versinnlichungen» i første rekke betyr den sprogdrakt (ord — tale) som må til for å hjelpe menigheten til å opleve Guds nærvær, høre hans budskap gjennem temaet. Dernæst betyr det «Darstellung» av analoge tilfelle med den i tekstordet bevidnede åndsvirkelighet. Disse må fortrinsvis gripes ut av menighetens og nutidsmenneskets liv, for slik tjener de best formålet: å hjelpe nutidsmennesket her til å møte Guds nærvær og selvmeddelelse slik teksten vidner om den dengang og der.[16])

Den eneste begrensning han gir disse «Versinnlichungen» i hele sin bok lyder slik: «Man beachte, dass hierunter raum-zeitliche Tatbestände, nicht Phantasiebilder verstanden sind.»[17])

Dette gir en ganske annen kategori enn våre eksempelfortellende prekener. Heller ikke foreligger der den aller ringeste antydning til nogen forkortet evangelisk forkynnelse. Hvad skulde være i veien for å forkynne evangeliets hele innhold i tilknytning til «raum-zeitliche Tatbestände»? Hvem tør påstå at vår ofte ytterst abstrakte logisk-dogmatiske tankeutvikling i prekenen er en bedre bærer av evangeliets innhold enn Fezers fremstilling av «Tatbestände»?

Man bør også vokte sig for å forpakte det bibelske begrep av forkynnelse for vår metode og frakjenne Fezers den. Særlig tvilsomt blir dette når vi merker oss hvordan Jesu egen forkynnelse bestod av «immer neue Versinnlichungen». Det samme gjelder også den paulinske brevlitteratur.

Men en viss rett kan vi kalle det en relativ ny prekenmetode. Men å postulere denne metodes ubrukbarhet og uskikkethet til å være bærer av evangeliets innhold, er å gjøre vold på forfatterens skissering av den.

Altså gir punktene a—b ikke den ringeste grunn for Kvistads forkjetrende dommer. Vi får derfor prøve hans siste holdepunkt.

Ad. c) Sognepresten finner videre at det er det kristne vidnesbyrd i forkynnelsen som lettest skulde kunne tilgodesees ved Fezers «Versinnlichungen», men også her kommer hans metode til kort. Fezer skal nemlig ha skåret over nerven også i denne side av forkynnelsen idet han utelater de to viktigste kilder for vidnesbyrdet: Jesu liv og forkynnerens eget liv.[18])

Dette må efter Kvistads anførte citat sluttes ut fra den omstendighet at Fezer nevner «historien, menighetens liv og naturen» som felter hvorfra der kan hentes skikkede «Versinnlichungen». Vi merker oss at i Fezers bok antydes det ikke med et eneste ord at de to nevnte kilder skal være utelatt. Før Kvistad felte sin dom, pliktet han derfor å stille følgende spørsmål: Er det ikke mulig under begrepet «historien» å finne Jesu liv og under «menighetens liv» å finne forkynnerens eget?

Hvordan tausheten på dette sted må tolkes fremgår med tilstrekkelig klarhet fra andre steder i boken. Jeg citerer: «Darum geht Gottes den Menschen die Gemeinschaft gewährendes Aussichheraustreten in die Sinnlichkeit ein, darum wird das «Wort» «Fleisch», wird zur menschlichen Geschichte . . .»[19])

På spørsmål om hvilke «Versinnlichungen» presten skal benytte for å nå prekenens mål svarer han: «Und hier steht nun dem Prediger alles zu Gebote. Sein ganzes Wissen, seine ganze Erfahrung. Nun darf, nein! nun muss er den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden, . . . Alles hat darein Raum.»[20])

Men én lov understreker han sterkt: «Die Gotteswirklichkeit, vor der der Prediger seine Gemeinde zu stellen sich bemüht, muss ganz unbedingt und ganz scharf die sein, die im Text uns nahekommen will.»[21])

Her er altså alle grenser innenfor virkelighetens verden tatt bort, og den i tekstordene omhandlede åndsvirkelighet bestemmer alene hvorfra «Versinnlichungen» kan hentes.

Hvorfra har så Kvistad dette at «Jesu liv og forkynnerens eget liv» skal være tabu?

«Jo, sier han, Fezer er dialektiker og «som alle (!) teologer der er påvirket (!) av den dialektiske teologi vil han søke å løse så vel teologien som forkynnelsen fra den historiske Jesus og kun binde den til den herliggjorte Kristus. Og i ennu høiere grad ønskes mennesket — også den troende — holdt borte som «kilde», et personlig erfaringsforhold mellem Gud og mennesket er jo overhodet utelukket i det dialektiske system.»[22])

Det gir en underlig fornemmelse å støte på en slik tirade og det endog i et teologisk tidsskrift!

Hvad mener Kvistad med «den historiske Jesus», og hvad mener

dialektikerne med samme begrep? Dialektikerne mener dermed den Jesus som historikeren ved hjelp av den profanhistoriske metode skildrer for oss slik det har gitt sig tydelig utslag i den bekjente «Jesu Leben-forskning» for en del år siden.[23]) Mener Kvistad hvad han sier ut fra kjennskap til dialektikerne, så må nerven i Kvistads forkynnelse ligge i dette profanhistoriske Jesus-billede.

Mener Kvistad derimot med den historiske Jesus evangelienes Jesus, så er det kun uvidenhet når han påstår at dialektikerne vil løse både teologi og forkynnelse fra denne Jesus. Kvistad setter «den historiske Jesus» i motsetning til «den herliggjorte Kristus». Dermed skulde det være klart at det er å forstå slik, hvis han da overhodet har ment noget: Dialektikerne vil løse teologi og forkynnelse fra den fornedrede Kristus og binde dem til den herliggjorte Kristus. Dette er selvfølgelig absurd.

Men heller ikke Fezers teologiske syn som det skinner igjennem i hans bok, kjenner Kvistad når han kan si: «Et personlig erfaringsforhold mellem Gud og mennesket er jo overhodet utelukket i den dialektiske teologi.» Ett eneste citat er nok til å vise dette: «Angesichts des lebendigen Gottes stehen, vor dem lebendigen Christus stehen, . . . ist eine Erfahrung, die man nicht oft genug machen kann.»[24]) Cfr. også det ovenfor citerte: «seine ganze Erfahrung» må presten utnytte som «Versinnlichungen».

Det er åpenbart at sognepresten mangler kjennskapet til den dialektiske terminologi i dens forskjell fra vår, og før man kjenner denne er man ikke meningsberettiget i diskusjonen om den dialektiske teologi og langt mindre i stand til å vurdere den.

Man må med forundring spørre sig selv: Hvad skal disse falske anklager mot dialektikerne vær godt for av menn som ikke engang har giddet å sette sig inn i dialektikernes begreper og tanker?

Skal det utelukkende tjene som «fugleskremsel» mot innflytelse fra dialektisk teologi og dialektisk påvirkede teologer i Norge?

Men heller ikke her fører Kvistads aksjon mot Fezer frem.

To kjedelige momenter kommer inn. 1. Det er ikke den dialektiske teologi som tvinger Fezer til å skissere denne relativt nye prekenmetode. Kvistad innrømmer selv at Barth, retningens førstemann, i sin forkynnelse vil «formidle Guds talen».[25]) Altså beviser ikke «tilfellet Fezer» noget om den dialektiske teologi, selv om Kvistad

hadde gjengitt Fezer riktig. Det hadde rammet enkeltmannen, homileten Fezer og ikke dialektikeren Fezer.

2. Dertil kommer at Fezer da han i 1925 skrev denne bok stod under dobbelt teologisk påvirkning, fra dialektikerne, men kanskje enda mer fra E. Schäders teologiske produksjon. Hadde Kvistad visst dette, vilde kanskje hans bedømmelse av Fezer blitt en ganske annen?

At Kvistads beskyldninger mot Fezer er grepet ut av luften stadfestes også av en artikkel Fezer har skrevet i R. G. G. 2. hvorfra jeg tillater mig å citere: In der Predigt muss das Wort Gottes gesagt werden, oder sie hat, heute jedenfalls, nichts mehr zu sagen. . . . So hat also die Kirche in ihrer Predigt die Aufgabe, das Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus so neu zu sagen, dass es von Gott als Mittel benützt werden kann, in diesem Zeugnis sein eigenes Wort zu sprechen, oder in eine Formel gesagt: Die Predigt ist der der Kirche befohlene Dienst der Weitergabe des in der Schrift ihr anvertrauten Offenbahrungszeugnisses an die Menschen der Gegenwart in Gehorsam gegen den in diesem Schriftwort mit uns handelnden Gott und im Glauben, dass dieser Gott in Gnade und Treue in, mit und unter ihrem armen Menschenwort als der Lebendige selbst gegenwärtig sei und es alt Mittel benütze, um selbst sein eigenes Wort zu sprechen.»

Derpå gjennemgår han p. d. e. s. de krav Guds ord stiller til en virkelig forkynnelse og p. d. a. s. de krav menighetens situasjon idag stiller så at den kan høre Guds ord i prekenen, og samler det så i dette: «Der Sachverhalt ist: . . . Der Prediger hat zu leisten: . . . Vollzug der gehorsamen Anerkennung des biblischen Offenbarungszeugnisses im wirklichen Leben. Das heisst Hören und Reden im Glauben. Gerade dass beides: Gehorsam gegen das biblische Offenbahrungszeugnis und gegen die gegenwärtige Situation (Gal 1, 8—10 und 1 Kor 9, 19—22) widerspruchslos zusammengeht.[26])

På bakgrunn av dette homiletiske syn som både er evangelisk og dialektisk og er skrevet minst tre år efter hans bok, kan vi konstatere: Kvistads beskyldninger mot Fezer er fri, vilkårlig konstruksjon uten holdepunkter hverken i Fezers omhandlede bok eller i hans senere homiletiske og teologiske anskuelse.

4. Idet sognepresten så går over til å behandle Karl Barths løsningsforsøk, stiller han prekenproblemet i dialektisk skarphet og i analogi med dem: «Det ord som skal lyde i gudstjenesten er *Guds* ord, *hans* røst skal lyde . . . disippelens røst skal være Guds røst, hans ord skal være Guds ord.»[27])

Men hele behandlingsmåten røber at Kvistad p. d. e. s. ikke forstår dialektikernes problemstillinger og p. d. a. s. at hans resultater er givne på forhånd uten hensyn til hvad hans hjemmelsmenn sier eller mener.

På spørsmålet hvordan det opstilte prekenproblems løsning er mulig og på hvilken måte det kan skje, postulerer Kvistad freidig vekk: «For den dialektiske teologi med sin ontologiske dualisme er problemet uløselig.» For den blir følgen: «uns der Mund verschlossen wird, ti mennesket kan kun tale menneskeord, og skal dog tale Guds ord.»[28]) Barth tvinges av forkynnerens kall, han *må* tale, men kan ikke peke på nogen løsning av problemet hvordan hans ord kan bli Guds ord.

I sannhet en håpløs situasjon grunnet den fatale «ontologiske dualisme» med sin uvegerlige følge: «uns der Mund verschlossen wird.»

Dette resultat blir vi betenkelig overfor allerede av den grunn at Barth har holdt et annet foredrag enn det Kvistad refererer til, et foredrag som Kvistad klokelig forbigår, og med dette bemerkelsesverdige tema: Not und Verheissung der christlichen Verkündigung.[29])

Barth har altså også «Verheissung», eller mener han dette ironisk? Hvis ikke, var det da ikke på sin plass, ja påkrevet at Kvistad hadde meddelt oss under hvilke omstendigheter også Barth virkelig kan peke på løsning av det opstilte problem?

Enda mer betenkelig overfor Kvistads villighet til helt objektiv, saklig gjengivelse blir vi når vi leser det citat han tar fra Barth og ser hvor fullstendig han også der ignorerer den «Verheissung» d. v. s. problemets løsningsmulighet som vitterlig ligger i dette: «es könnte sein, dass das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsere Schwachheit und Verkehrheit, so dass unser Wort in seiner Schwachheit und Verkehrheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäss des Wortes Gottes zu werden.»

Efter Barth kan der altså være en mulighet for at forkynneren kunde tale Guds ord i sin forkynnelse. Den ligger riktignok ikke innenfor vår forføining efter forgodtbefinnende. Men den kan være der! Og Barth lar oss ikke i tvil om, hverken i sin Dogmatik eller i das Wort Gottes, hvem som forføier over den hemmelighet at vår forkynnelse kan bli middel for Guds egen tale til våre tilhørere. Han lar oss heller ikke i tvil om forkynnerens eneste mulighet for at Guds mulighet skal fullbyrdes.

Men se, denne Barths positive løsning fra Guds side går Kvistad forbi i taushet og lar Barths siste ord være: «uns der Mund verschlossen wird», samt tilføier dommen: For dialektikerne er problemet uløselig. Holder da Kvistad *Guds løsning* for å være *ingen løsning,* mens alene menneskets løsning er den eneste løsning her kan bli tale om?

Såvel hans gjengivelse som taushet, gjengivelse av menneskets manglende mulighet og taushet om Guds muligheter som Barth regner med, viser tydelig og klart at Kvistads resultater er opgjorte på forhånd. Dialektikerne kan si og mene hvad de vil. Han tar det som passer og forbigår det som ikke passer. I sannhet en lettvint metode!

Der er et eneste undskyldende moment som jeg plikter å tilføie: Det ligger i dette at Kvistad åpenbart ikke har forstått dialektikernes, in casu Barths problemstilling i spørsmålet: «Das Wort Gottes und die Predigt.» Dette går tydelig frem av den skisserte løsning han selv gir av problemet.

5. Sogneprest Kvistads eget løsningsforsøk:[30])

Vi skulde ha ventet at han som kan bruke så sterke ord om andres mangler både hvad skrifttroskap og problembehandling angår, at han selv i det minste gav oss noget holdbart positivt og genuint skriftmessig. Men hvad får vi?

Først hans skriftsyn: Skriftordet er Guds-ordet.[31])

Slik må vi helst forstå ham. Men når han setter begge begreper i bestemt form, da stusser vi uvilkårlig. Har da aldri Gud talt til slekten på annen måte enn gjennem skriftordet? Talte ikke Gud gjennem Jesus Kristus før ordet om ham og hans egen forkynnelse blev fiksert i vårt nuværende N. T.? Og dette skulde være «vår kirkes tro»?

Vi må jo da også spørre hvad der forståes med «vår kirke»? Nyere teologi, også positiv teologi i Norge, skiller som man vet mellem Guds ord og Skriften når den behandler disse spørsmål. Mon der vil bli mange teologer sammen med Kvistad i denne «vår kirke» som setter likhetstegn mellem skriftordet og Guds-ordet? Går vi til Luther blir det jo rent galt. Var det ikke han som prøvet skriftordet på den bekjente målestokk: «Was Christum treibt.» Han delte altså ikke «vår kirkes tro» på skriftordet som Guds-ordet, men fant sig beføiet til innenfor Skriften å skille mellem Guds ord og menneskeord. Det forekommer mig at også våre dogmatikere idag foretar et beslektet utskillende arbeide. Er det ikke mellem det historisk-geografiske og det religiøst-etiske stoff grenselinjen nu går? Det er kanskje av frykt for å være enig med dialektikerne at han ikke tør si: Skriftordet er Guds ord som vidnesbyrd om det egentlige ord, Jesus Kristus, eller: Guds ord har vi i skriftordet.

Men Kvistad vil kanskje ha det tolket i den andre mulige retning som ligger i hans formulering: «At man i overensstemmelse med vår kirkes tro *stiller sig i et sådant forhold til* skriftordet at man uten kunster *tør kalle det* Guds-ordet.»

Legger man vekten på det jeg her har uthevet, så kan man kanskje få den løsning at man ser bort fra hvad skriftordet er og hvad man som teolog holder det for, men i kraft av verbalinspirasjonsdogmet «tør man kalle det» Guds-ordet. Og fordi man således på ytre mekanisk vis «kaller det» således, så kan man på samme mekaniske måte også «stille sig i forhold til det». Riktignok må man da medgi at «vår kirkes tro» uttrykker dette ikke hverken når det gjelder skriftordet eller Guds-ordet.

Dernæst går han over til forholdet mellem skriftordet = Guds-ordet og vår forkynnelse for å gi svar på, hvordan det er mulig og på hvilken måte det kan skje at Gud taler sitt eget ord gjennem våre ord, at hans røst kan lyde gjennem våre røster.

Og dette løses nu såre enkelt takket være hans syn på skriftordet = Guds-ordet: «i samme grad som dette skriftord forkynnes klart og rent og uavkortet av en gjenfødt kristen, i samme grad er også det forkynte ord et *Guds*-ord, i samme grad kan forkynneren med trygghet (!) si: så sier Herren.»

Det forundrer oss at han tør gå til forkynnelse i nutidens mening

uten å gi garantier for at Guds-ordet som jo er likt skriftordet ikke tapes på veien. Den eneste sikre måte å bære dette Guds-ordet frem på måtte være oplesning, deklamasjon av skriftordet. Og lenger enn til minutiøs skrifteksegese kan man umulig komme uten den aller største risiko. Er skriftordet lik Guds-ordet, hvordan kan det da støpes om i prekenform uten å bli noget annet enn det var?

Men vår alvorligste betenkelighet møter like vel hans subjektivistiske garantier for at forkynnerens ord er Guds ord. «Er forkynneren en gjenfødt kristen og forkynner skriftordet klart og rent og uavkortet, så . . .»

Har ikke lenger kirkens historie noget å si oss om slike som selv mente at de opfylte alle de her opstilte betingelser og like vel forkynte langt annet enn Guds ord? Og hvem tør formaste sig til å gjøre Gud autor-ansvarlig for alt det som presteres på våre prekestoler av menn som selv mener sig både å være gjenfødt og å forkynne skriftordet «klart og rent og uavkortet». La oss bare tenke oss at vi setter Guds navn inn istedenfor pastor N. N. i tilhørernes referat: «Gud sa oss idag.» . . . . og så var det glemt før dagen var omme, eller det blev husket og gjort narr av som en kuriositet eller noget enda værre. Men han som sa det, fylte de stilte betingelser så langt han rakk.

Den som i kraft av subjektive betingelser tør formaste sig til å si: «så sier Herren,» han må også gjøre krav på å være i besiddelse av den samme inspirasjon som Skriften eller apostlene og profetene. At Kvistad er inne på denne tanke synes å fremgå av den kjensgjerning at han i denne forbindelse tør citere det Luthers ord han gjør. Men hvorfor ikke citere den sammenheng det står i, så tankegangen kan tre klart frem? Luther sier nemlig: Wohl ist's wahr, nach dem *Leben* zu reden ist die heilige Kirche nicht ohne Sünde, wie sie im Vater Unser bekennt: Vergib uns unser Schuld . . . . . aber die *Lehre* muss nicht Sünde, noch sträflich sein, und gehört nicht ins Vater Unser, da wir sagen: Vergib uns unser Schuld: denn sie nicht unsers Thuns, sonden Gottes selbs eigen Wort ist, der nicht sündigen noch unrecht thun kann. Denn ein Prediger muss nicht das Vater Unser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist), sondern muss mit Jeremia rühmen und sagen, Jer. 17, 16:

Herr, du weissest, dass, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und dir gefällig, ja mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trötzlich sagen: Haec dixit dominus, das hat Gott selbs gesagt. Et iterum: ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Hie ist nicht noth, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehret, denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir nicht Gott vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: Du hast recht gelehret, den ich hab durch dich geredt und das Wort ist mein. Wer solchs nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, denn er leugt gewisslich und lästert Gott.[32])

Er det på Kvistads subjektive linje Luther hevder ovenstående, da må vi si at dette gir ikke den katolske kirkes lære om pavens ufeilbarhet en tøddel efter, men er grenseløst utvidet til å omfatte alle rette predikanter, alle som overhodet har rett til å stå som sådanne.

Mon det i så tilfelle vil være vanskeligere å påvise uholdbarheten i denne selvovervurdering på luthersk side enn på katolsk?

Men det må uvergerlig føre inn på denne bane og mot personlig ufeilbarhets krav når man ut fra de menneskelige kvalifikasjoner mener sig å kunne garantere forkynnelsen som Guds ord. Kirkens historie til alle tider og under alle himmelstrøk har slått all den slags formastelig tale ganske eftertrykkelig på munnen i form av konkrete eksempler: De for alle vill. De vilde mestre Gud, men Gud lot sig ikke spotte. Han har ikke oprettet et slikt kausal-mekanisk forhold mellem sitt ord og våre ord at det ligger i vår makt som «gjenfødte kristne med klar og ren uavkortet skriftforkynnelse» å tvinge Gud til å tale gjennem vår munn. Hvorfor *ber* så predikanten til Gud før han begynner prekenen? Er det for å sees av mennesker, eller hvorfor?

Men Skriftens ord og tanker kan vi kanskje gjengi, (?) men lenger kommer vi heller ikke. Der ligger grunnen til at sogneprest Kvistad så eftertrykkelig må humanisere begrepet Guds ord, så han setter likhetstegn mellem skriftordet og Guds-ordet.

Der er det han aller tydeligst viser at han ikke forstår dialektikernes problemstilling. For hadde de ment at problemet: Guds ord og vår forkynnelse, består i hvorvidt vi har evne til å gjengi skrift-

ordet som gjenfødte kristne, da vilde ikke de mer enn Kvistad være tilbøielige til å si: «uns der Mund verschlossen wird.»

De legger en helt annen forståelse inn i Guds ord enn Kvistad gjør, men se det forteller han oss ikke. Han lar oss tro at det er overfor det Guds-ords begrep han arbeider med at de står så hjelpeløst fast: «For dialektikerne er problemet uløselig.» Nei var det så problemfritt som Kvistad, så var det sannelig ikke uløselig hverken for dem eller andre.

Først når Kvistad kommer til å tale om det han kaller «prekenens nytte»[33]) tangerer han dialektikernes begrep: Guds ord og vår forkynnelse. For med Guds tale gjennem vår forkynnelse forstår de den evige Guds nærvær og tale gjennem Jesus Kristus direkte inn i den enkelte menneskesjel, så vedkommende møter Herren selv og hører hans røst, hans dom og hans løfter til trosfortrøstning eller forargelse. Der Guds ord lyder i vår forkynnelse, der skjer eksistensforandring på menneskets side i forhold til Gud.[34])

Når problemet «Guds ord og vår forkynnelse» stilles slik, da slutter vi å pukke på våre subjektive betingelser for en rett løsning. Vi må med våre lutherske fedre si: «Den Hellige Ånd virker troen, *hvor og når Gud vil* i dem som hører evangeliet,»[35]) og med Barth må vi si alle som en: «uns der Mund verschlossen wird» når vi selv, ved å utnytte våre humane, ja gjenfødte betingelser skal tale dette ord: Guds eget virkekraftige ord.

Hos dialektikerne står Guds ord i absolutt relasjon til menneskets tro: Gud taler — mennesket tror, eventuelt forherder sig.

Hos Kvistad optrer det som en objektiv størrelse løst fra all relasjon både til Gud og tilhørere. Derfor blir det så lett håndterlig for ham. Så snart han derimot setter det i relasjon kfr. «prekenens nytte», kommer også han på sviktende grunn og må dele æren med Vårherre: «Vi blir derfor stadig eftertrykkelig minnet om at den som «virker» i forkynnelsen til sist (!) er Herren alene . . . .»[36])

Men dette syn på Herrens gjerning under Guds ord forkynnelse samstemmer han *ikke* med det gamle kirkeord: Soli deo gloria! Med Kvistads forståelse klinger det hult. Mener han derimot «Herren alene» og ikke bare «til sist», så ophever han sitt tidligere syn at predikanten på grunnlag av skriftordet og gjenfødelse mak-

ter å tale Guds ord, ja kan optre i Guds sted og si: «Så sier Herren.» Dette forlikes godt med «Herren til sist», men ikke med «Herren alene». Vil han komme unda denne kalamitet, så konstaterer vi at han har humanisert Guds ord til religiøst foredrag uten nogen virkning.

Hermed anser jeg min opgave for å være løst. Jeg har påvist at Kvistad tillegger dialektikerne et skriftsyn de selv ikke har, et innhold i teologi og forkynnelse som han selv har lagt inn, at han fører falsk anklage mot Fezer når han påstår at dene anviser en forkynnelse som hverken er bibelsk eller evangelisk, likeså mot Barth ved å fortelle oss at han ikke vet nogen løsning av prekenens kardinalproblem. Men alt dette mildnes betraktelig ved den omstendighet at forfatteren ikke har det nødvendige kjennskap til de spørsmål han behandler.

Sognepresten fører kamp mot «Gespenster». En dialektisk teologi av den art som vi her har møtt eksisterer kun i norske — og muligens nogen andre — antidialektikeres fantasi.

Går vi derimot til dialektikerne selv, opdager vi snart at de har mer å gi oss både som teologer og forkynnere enn kanskje nogen annen teologisk retning i nutiden. Det vil derfor være til ubotelig skade for norsk positiv teologi om den skulde la sig skremme fra å gå den vei av pur spøkelsesfrykt.

*Kr. Ljostveit.*

## NOTER

[1]) T. T. og K. for 1932 nr. 3 og 4. [2]) Se foregående artikkel i dette hefte. [3]) T. T. og K., 217. [4]) Norsk Teologisk Tidsskr. for 1927: 219—222. [5]) T. T. og K., 218—220. [6]) S. s. 219. [7]) S. s. 220. [8]) S. s. 219. [9]) Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt: 82. [10]) S. s. 90 ff. [11]) S. s. 91. [12]) S. s. 92. [13]) S. s. 91. [14]) S. s. 84 ff. [15]) S. s. 94. [16]) S. s. 93. [17]) S. s. 101 note 1. [18]) T. T. og K., 220. [19]) Fezer: s. s. 84. [20]) S. s. 102. [21]) S. s. 102. [22]) T. T. og K., 220. [23]) Brunner: Der Mittler: 135 ff. Barth: Dogmatik: 235 f. [24]) Fezer: s. s. 102. [25]) T. T. og K., 221. [26]) R. G. G. 2. utg. IV. s. 1433 f. Predigt II. [27]) T. T. og K., 221. [28]) S. s. 221. [29]) Barth: Das Wort Gottes: 99 ff. [30]) T. T. og K., 222 ff. [31]) S. s. 222. [32]) Luther: E. A. 26, 35. [33]) T. T. og K., 222 ff. [34]) Barth: Das Wort Gottes: 107 f. Kfr. også Fezer citert ovenf. fra R. C. G. [35]) Augustana art. V. [35]) Augustana art. V. [36]) T. T. og K., 224.

# LITTERATUR

*Sogneprest G. Skagestad: Pastorallæren.* 1. Kirken og menigheten. 2. Prestens embede og person. 3. Sjelesorgen. Lutherstiftelsens forlag.

Med dette pastoralteologiske verk som forelå komplett i 1930, har sogneprest Skagestad gitt de teologiske kandidater, de norske prester og vår kirke en verdifull gave. Vi har lenge vært sørgelig mangelfullt utstyrt med høvelig og aktuell praktisk-teologisk litteratur. Og skulde vår kirkes indre kraft måles efter dens produksjon på dette område, så bærer den ubarmhjertig fattigdommens stempel på sig.

Årsaken hertil går sikkert dypt og stikker mer i den teologisk-kirkelige situasjon enn i manglende personlig dyktighet. Som sterkt medvirkende årsaker peker vi på den siste menneskealders skjeve syn på forholdet mellem det teologiske studium og den senere prestetjeneste, teologiens løsgjørelse fra kirken og den praktisk-teologiske utdannelses tendens til gold metodikk.

Rsultatet av dette var at den teologiske kandidat stod i et uløselig spenningsforhold med følelse av usikkerhet og hjelpeløshet overfor sitt fremtidige virke. På den ene side gikk hans teologiske utdannelse så ensidig i teoretisk retning at mangen en spurte sig selv: Er det noget av dette jeg får bruk for som praktiserende menighetsprest? Ja, mange syntes å trenge år før de fant sig til rette som forkynnere og sjelesørgere. På den annen side gav praktikumsemestret kummerlig lite av praktisk-teologisk studium med derav følgende innsikt og handledyktighet, så mange anså dets største aktivum deri at det var rekreasjonssemester. Løsning av spenningsforholdet mellem studium og prestetjeneste gav det mindre av.

Nu er situasjonen også hos oss en annen. Vi rives med av den sterke strømvending ute fra det store utland. Teologien skal tjene

kirken. Det teoretiske og praktiske studium danner to organisk sammenhørende utviklingstrin i den rette og nødvendige utdannelse av evangeliets og menighetens tjenere.

Det er derfor meget gledelig at en norsk teolog og prestelærer er så i kontakt med denne kirkelige strømretning at han fikk mot og energi nok til å behandle de pastoralteologiske disipliner så utførlig og selvstendig som de nu foreligger i denne bok. Dermed har han gitt oss en lære- og håndbok av uvurderlig betydning ikke bare for den praktisk-teologiske utdannelse, men kanskje enda mer for den praktiserende prest som er besjelet av ønsket om at gjerningen må lykkes.

Når vi minnes at W. A. Wexels: Foredrag over Pastoraltheologien (1853), A. Grimelund: Forelæsninger over praktisk Theologi (1856), J. C. Heuch: Sjælesorgen hos de Syge (1889) omfatter det vesentligste av praktisk-teologisk litteratur hos oss bortsett fra enkelte avhandlinger over spesielle emner som Gustav Jensens,[1]) så forstår en meget vel vanskeligheten og risikoen ved her å gå i bresjen med et sådant verk som Skagestad nu har gjort.

Det betegner et grunnleggende arbeide for *norsk* pastoral-teologisk studium og fremtidig produksjon.

Dette blir fullt klart når vi merker oss forfatterens plan og formål med boken. «Den praktiske teologi må orienteres ut fra nutidens kirkeliv med dets behov og krav. — Den må være aktuell. Den skal gi hjelp til praktisk handling,» sier han side 4. Et synspunkt som er gjennemført med streng konsekvens fra først til sist.

Leserne har derfor en levende følelse av at det er våre menighetsforhold som behandles. Man ser den konkrete menighet, den arbeidende prest og de nutidige kirkebrytninger gjennem problembehandlingen på hver side.

Dette er uten tvil bokens største aktivum, det som gjør denne bok uundværlig på tross av god og allsidig utenlandsk praktisk-teologisk litteratur. Det gjør den også til en virkelig hjelpebok under utdannelsen av vordende prester. Gjennem studiet av denne føres de frem til kjennskap og forståelse av de empiriske kirkeforhold de får arbeide under. Her får de hjelp og kloke råd for prestetjenesten med sine myldrende problemer.

[1]) Iår er Arne Fjellbus «Sjelesorg» for øvrig kommet til.

Det samme gjør også at boken leses og studeres med kanskje enda større interesse og utbytte av presten i virke. Det er hans arbeide, hans vanskeligheter som er bokens innhold, ikke slik forholdene ligger an utenlands eller var hos oss i fortiden, heller ikke som de tar sig ut for den stuelærde teoretiker, men slik de virkelig forefinnes på arbeidsfeltet for den enkelte prest ung eller eldre.

Denne bokens aktualitet og norske orientering anser jeg for et så stort gode og en så verdifull hjelp til forståelse og belysning av vår kirkelig-pastorale situasjon at det blir underordnet om man er enig med forfatteren i alle synsmåter eller ikke; uvesentlig blir det også om vi synes han har utelatt enkelte ting som vi heller vilde hatt med.

Det skal med en gang sies at efter min mening har Skagestad stort sett vært meget heldig med sitt stoffvalg og behandlingen av det. De kirkelig-pastorale spørsmål får en grundig og allsidig behandling. Forholdet mellem det belærende stoff for kjennskap og forståelse og de pastorale råd og vink er heldig truffet. Slik boken representerer sig er den hverken ensidig teori eller overdreven metodikk. Den er en lykkelig forening av begge og vil derfor egne sig fortrinlig for et virkelig pastoral-teologisk studium og betinge det rikeste utbytte.

Den er slik at den skaper tillit og trygghetsfølelse. Vi kjenner oss under ledelse av en kunnskapsrik, forstandig og innsiktsfull kirkens tjener, en som kjenner sitt emne såvel fra teoretisk studium som fra personlig tjeneste i vår kirke. Dette forener han med skarp iakttagelsesevne og klart overblikk, så de forskjellige livsutslag føies inn i helheten og sammenhengen og derfor virkelig kan bli forstått.

Problemer og opgaver trer skarpt frem og får en rolig og nøktern behandling med angivelse av løsningsmuligheter. Den konkrete virkelighet og det ønskede ideal stilles klart mot hverandre med riss av veien fremover.

Dette skjer på en slik måte at enten man deler forfatterens syn eller ikke, så gir hans fremstilling rikere innsikt, dypere forståelse og sterk følelse av at vi lærer mens vi lytter til hans ord.

Her har vi rørt ved bokens andre sterkt fremtredende egenskap, dens individualitet.

Forfatteren legger ikke skjul på at det er sitt personlige syn på kirke og menighet, prestens embede og person samt sjelesorgen han her gir oss. Fremstillingen har klart fremtredende ansikt med sterkt markerte trekk.

Enkelte vil kanskje synes at dette er en svakhet ved boken. Jeg regner det som en vesentlig styrke. Det gir stoffet liv, spørsmålene farve. Dertil er det velsignet ærlig. En forfatter kan bare tilsynelatende gjemme sig bak objektivitetens maske. Hans beskriyelse av livsforholdene, tendensen i problembehandlingen og idealitetsbestrebelsen fornekter aldri forfatterens personlige innstilling.

Skagestad trer åpent frem og gir oss de behandlede spørsmål slik han ser dem og viser hvordan han ønsker dem løst. Men så står han også så grunnfestet i det evangelisk-lutherske kirkesyn og positiv teologi at den bekjennende kirke i alt vesentlig vil føle det som fremstilling av dens eget syn.

Til dette Skagestads kirkesyn hører også den tendens som behersker fremstillingen og stoffbehandlingen gjennem hele boken. I forordet uttrykker han det slik: «Jeg har sett det som mitt mål her å forsøke en syntese mellem de to faktorer — den kirkelig-institusjonelle og den fri-charismatiske — å fremholde synsmåter og peke på veien som fører til prisipiell og praktisk forening og samvirke.»

Det synes unektelig noget dristig i en lærebok i pastoral-teologi som jo i første rekke skal gi praktikander saklig-objektiv oplæring å la dette synspunkt være så dominerende. Faren ligger jo nær til flere sider: Vil ikke tendensen gjøre vold på den nødvendige saklighet i studiet? Vil den ikke hemme en allsidig forståelse og nøktern vurdering av de behandlede spørsmål? Vil den ikke påtrykke de vordende prester et sterkt betonet kirkepolitisk retningspreg? og lignende.

På den annen side må det innrømmes at berettigelsen av og plikten til syntese er så avgjort evangelisk-luthersk og så påtrengende nødvendig ut fra våre kirkelige forhold i nutiden at fremstillingen vilde manglet noget vesentlig om dette var utelatt. Dertil kommer den kjennsgjerning at faren for å få et upersonlig retningspreg påtrykt ikke er størst når synsmåtene trer åpent frem som en manns personlige meninger. Da egger de til selvstendig tenkning, kanskje opposisjon, og befordrer så den personlige stillingstagen og vekst.

Som en gavnlig motvekt mot denne bokens subjektive karakter vilde det vært formålstjenlig om flere av de prinsipielle spørsmål, enn tilfellet nu er, var belyst noget mer inngående ut fra deres syn som ikke deler forfatterens. Det vilde ha øket bokens verdi som studiebok og håndbok og stilt den enkelte mer rustet til personlig stillingstagen til og løsning av vanskelighetene.

---

Efter denne almindelige karakteristikk går vi over til en nærmere behandling av enkeltspørsmål. Å gjengi bokens innhold med dens overordentlige rikdom på interessant og befruktende stoff anser vi for lite formålstjenlig. Den må personlig gjennemarbeides og studeres for å gi det rette inntrykk. Derimot skal vi gi en vurdering av stoffets behandling samt av de enkelte avdelingers fortrin og mangler for så til slutt å fremføre nogen beskjedne randanmerkninger til enkelte synspunkter.

I innledningen gjør forfatteren på en klar og kortfattet måte rede for pastoral-teologiens innhold, formål og plan og gir derpå en kort oversikt over dens historie frem til nutiden. Med mange nyere protestantisk-teologiske forfattere har han forlatt den før velkjente oversystematisering med deduksjonsmetoden i disse disipliner og begrenser systematiseringen til en tjener for livsfunksjonenes samhørighet og stoffets opbygning.

Dens innhold bestemmer han til å være den kristne menighets liv og virksomhet. Dens formål består deri at den skal gi det store overblikk som skaper forståelse, og gi de ledende grunnsetninger som gir handledyktighet. Dermed er stoffets opbygning gitt i store trekk. Det blir både naturlig og nødvendig å begynne med en utførlig menighetslære og avslutte med sjelesorgen. Og fordi denne bok i første rekke er beregnet på kandidater og prester, blir det like naturlig å ta et inngående avsnitt om prestens embede og person og plasere det mellem de to forannevnte.

Men når det så blir spørsmål om innenfor hvilken av bokens tre deler det enkelte spørsmål skal behandles, da kan der opstå stor tvil og uoverensstemmelse. Hovedvanskeligheten er å gi den grunnleggende menighetslære uten altfor sterkt å foregripe det stoff som skal få sin naturlige behandling i sjelesorgen eller under embedet. Helt å undgå berøring og delvis gjentagelse er rådløst.

Skagestad gir i menighetslæren det teoretiske grunnlag for forståelsen av kirken og menigheten, hvad den er og hvem den er, dens opgaver og virkemidler, for så i de to følgende avdelinger å ha det materiale som belyser og normerer prestens embede og person samt sjelesorgen. Men han undgår ikke den vanskelighet at enkeltspørsmål og visse stoffkomplekser må behandles på to, kanskje tre steder av boken. Kfr. kirketuktspørsmålet, menighetens opgaver og sjelesorgens opgaver, menighetens virkemidler og sjelesorgens virkemidler, forholdet mellem de institusjonelle og de charismatiske virkemidler o. s. v.

Dette er helt uundgåelig når man tilstreper systematisk fullstendighet innenfor hver enkelt av bokens tre avdelinger. Jeg skulde derfor holdt det for mer formålstjenlig at man kun la an på fullstendighet innenfor disiplinens omfang og nøiet sig med henvisning til spørsmålet når sammenhengen forlangte det på andre steder.

Det kan bli en skjønssak om man foretrekker å fremstille sjelesorgen som et harmonisk hele og begrenser menighetslæren til fordel for denne. Mig vilde det tiltale mest å fått en grundig utredet menighetslære og fått sjelesorgen begrenset til et noget omfattende begrep av spesiell sjelesorg. Man vilde da slippe den noget trettende dobbeltbehandling av visse spørsmål.

Hvad bokens første del angår: Kirken og menigheten, så er totalinntrykket at den er meget vel egnet til å føre frem til kjennskap og forståelse av de omhandlede begreper så langt fremstillingen rekker. Beskrivelsen er klar, spørsmålsstillingen aktuell og fremstillingen interessant. Men da menighetslæren i vår tid spiller en så vesentlig rolle i den kirkelige situasjon, synes jeg at der av den grunn er ofret altfor lite opmerksomhet på den. Behandlingen blir ikke omfattende nok. Spørsmål som naturlig gjør sig gjeldende i kirkelige debatter er ikke tatt med, og synsmåter som reises mot vår kirke og menighetsordning er ikke tilstrekkelig belyst.

Denne anke gjelder spesielt bokens første kapitel: Kirken. Den knappe behandling henger vel dels sammen med Skagestads syn på menigheten d. v. s. lokalmenigheten som pastoralteologiens egentlige innhold, og dels med frykten for å sprenge rammen for en passende studiebok for praktikander. Og dog tror jeg at den vilde tjent på, øket sin formålstjenlighet om dette kapitel var ster-

kere utbygget og andre igjen i 2. og 3. del noget sammentrengt i fremstillingen.

Av spørsmål jeg skulde ønsket fyldigere behandlet kan nevnes: Kirkens vesen og utvikling, forholdet mellem charisma og embede i urkristendommen, nutidens kirkelige hovedtyper, den norske kirke. Vel kommer kandidatene med friske kirkehistoriske kunnskaper, men det er anderledes å se spørsmålene under pastoralteologisk synsvinkel.

Meget ønskelig var det også å få en prinsipiell utredning av kirke og sekttypen historisk og nutidig belyst. Men mest følbart er savnet av en grundigere fremstilling av den norske stats- og folkekirkes individualitet m. h. t. enhet, opbygning og forfatning og en klarlegning av de sterke kirkedannende tendenser i vårt folk henimot ren folkekirke eller bekjennelseskirke. En vesentlig del av uroen og splittelsen hos oss bunner i uklare kirkebegreper. Større klarhet, større forståelse og derfor nærmere syntesen.

Bokens annen del som omfatter prestens embede og person, anser jeg for å være saklig og teoretisk best underbygget. Her når forf. meget høit under fremførelsen av de evangelisk-lutherske synsmåter så vel hvad argumentasjon som klarhet angår. Her får vi også et vel avveiet forhold mellem andres synsmåter og Skagestads egne. Det gir en velgjørende følelse av at vi arbeider med et studium av de behandlede spørsmål. Og når forf. så konkretiserer synsmåtene på forholdene hos oss i dag, så ser vi dem i sin livssammenheng med vår kirkelige fortid.

Jeg kan da også gi totalsynet, de vesentligste enkeltmomenter, stoffbehandlingen og disposisjonen min fulle tilslutning og holder denne del av disiplinen for å være meget vel egnet for studium av så vel kandidater som prester. Dette gjelder både den teoretisk vel fundamenterte fremstilling av det evangelisk-lutherske syn på embedet og de praktisk pastorale retningslinjer for prestens person.

Sjelesorgen, bokens tredje del, er i omfang større enn de to foregående tilsammen. Et forhold som er helt ut forsvarlig ut fra dens viktighet og likeså ut fra dens skikkethet som undervisningsgjenstand for vordende prester og som håndbok for praktiserende til forståelse og hjelp.

Vi har all grunn til å være forf. takknemlig for denne veiled-

ning i praktisk sjelesorg han her har gitt oss. Den er skrevet ut fra dyp innsikt i de sjelesørgeriske opgaver, med kjennskap til de anvendelige midler og gir en prøvet sjelesørgers anvisning av veier og metoder.

Den er i beste forstand aktuell, praktisk og instruktiv. Den skaper forståelse av og kjærlighet til det menighetsliv og de individer vi får å gjøre med og gir veiledning og hjelp for den sjelesørgeriske utøvelse i de forskjelligste situasjoner presten stilles overfor.

Skulde jeg fremheve noe fremfor annet i denne utmerkede fremstilling av sjelesorgen, vil jeg særlig gjøre opmerksom på kap. 2: Den almindelige sjelesorg. De norske menighetsforhold beskrives her efter sine typer på en klar og instruktiv måte som danner et godt grunnlag for sjelesørgerisk veiledning. Faren med typeskildringen er jo skjematiseringen, men forf. er opmerksom på den og advarer leserne mot å slå de konkrete menigheter i hartkorn med typene. Som sjelesørgerisk veiledningsmateriale er det utmerket. Det skjerper den personlige bedømmelse. Men typebeskrivelsen gir ikke det sanne billede av menigheten, derfor må vi håpe på en kommende norsk «Kirchenkunde».

Også de tre siste kapitler av boken — den spesielle sjelesorg — hører til verkets aller beste avsnitt. De er verd et grundig studium og gir rikt utbytte også for prester med lang tjeneste bak sig. Synet på lidelse, synd og villfarelse er evangelisk klart, og den sjelesørgeriske behandling er fremstilt med klokskap og tro på nådemidlene.

Om kap. 3 derimot — sjelesorgen som menighetstilsyn — må jeg si at om enn de behandlede spørsmål i sig selv er av stor viktighet, så har de her fått en altfor bred plass. Fremstillingen virker omstendelig, siktende på å si alt som kan sies, og vil derfor lett virke trettende. Jeg antar en betydelig forkortet fremstilling særlig av dette kap. vilde ha øket bokens verdi.

---

Til slutt vil jeg så få fremføre en noget anderledes nuansert opfatning av en del ledende synspunkter og mer fremtredende problemer i boken.

På side 3 f. bestemmer han den kristne menighet d. v. nærmest

si lokalmenigheten som den praktiske teologis innhold og egentlig handlende subjekt. Hermed trer menighetssynet sterkt og klart frem mot embedssynet. Men jeg holder for at lokalmenigheten er et altfor snevert begrep som innhold eller gjenstand for nevnte teologi. Menighet og kirke står i så sterk organisk forbindelse og gjensidig vekselvirkning at det for flere spørsmåls vedkommende blir kunstig å isolere menigheten. Også prestens opgaver berøres så sterkt av kirken at den forlanger å tilgodesees allerede ved innholdsbestemmelsen. Jeg skulde ansett det formålstjenligere om den betingede tilslutning han gir Achelis' definisjon på side 15 allerede hadde preget hans egen innholdsbestemmelse på side 3. Det hadde heller ikke skadet om kirken som en organisk helhetsorganisme trådte sterkere frem gjennem hele boken.

Særlig klart burde det ha kommet frem under kap. Kirken, på side 17 ff. Men mangelen herav medfører igjen at utredningen av menighetens rette forhold til kirken heller ikke får klar belysning. Side 27 ff. — Der kunde gjøres meget vektige grunner gjeldende mot den skjematiske fremstilling av deres gjensidige forhold som er skildret side 28. I denne forbindelse var det formålstjenligere å la begrepet «den usynlige kirke» utgå og istedet derfor arbeide med den empirisk konstaterbare kirke som en livsorganisme motsatt den institusjonelle kirke. Da vilde det blitt klart at enkeltmenigheten er avledet av og på den inderligste måte avhengig av livsutfoldelsen innen kirkeorganismen.

Men selv når vi stiller den organiserte kirke op mot den organiserte menighet, kan det bare delvis være riktig at menigheten ikke er opstått ved administrativ beslutning av den empiriske kirke. Den temporære prioritet mellem kirke og menighet kan være meget vanskelig å fastsette både i urkristendommen og senere innen de forskjellige landskirker. Dertil kommer at skrift, tradisjon og ledende personligheter o. l. representerer kirken overfor enkeltmenigheten lenge før organisasjon og administrasjon begynner å fungere normalt.

Jeg har også visse betenkeligheter mot problemstillingens riktighet i § 4: Hvem er menigheten?

Her forveksles efter mitt syn stats- og folkekirkens menighetsbegrep med bekjennelseskirkens eller frivillighetskirkens. Forkyn-

neren og sjelesørgeren må både stille og besvare det spørsmål og innrette hele sitt arbeide som tjenende middel for en troende menighet. Men å anlegge det som organisasjons-, administrasjons- og representasjonsprinsipp fører til sprengning av folkekirkens menighetsbegrep og ordning. Et fremmedlegeme er da ført inn som er i strid med folkekirkens vesen.

Størst mulig syntese er nødvendig, men den må skje ved nådemidlene og charismatisk virke, ikke organisatorisk og forfatningsmessig.

Stats- og folkekirkens vesen preges overveiende av nådemiddelforvaltningen, forkynnelsen og religionsundervisningen. Menighetens karaktertrekk er passivitet: Gud handler med den gjennem sine midler. Det aktive består i å ta imot og adlyde. Den optrer og handler som en kristen menighet når den gjør dette i lydighet mot de kristelige grunnprinsipper i skrift og bekjennelse. Den enkeltes personlige stilling til Gud trer tilbake, og hans bekjennelsestroe handling bestemmer menighetskarakteren. Derfor kan både menighets- og kirkeledelse være i de beste hender så lenge de personlige momenter trer tilbake og de objektive normer følges. Kan man ikke anerkjenne denne kirke- og menighetsordning slik den empirisk er og må være efter sitt vesen, så må selve folkekirkeprinsippet forlates. Det vil ikke føre frem å gjøre lån hos frivillighetskirken og vente det innført og anerkjent på administrativ vei.

Har man ikke frimodighet til å legge menighetens ledelse i det jevne kirkefolks hender, så er allerede kirkens demokratisering og selvstyre kommet altfor langt, og fortsatt utbygning av menighetsrådsloven vil gjøre vondt verre.

Vår styrke ligger på den charismatiske linje og den levendegjørelse av menighetene vi derigjennem kan bevirke og den innflytelse og myndighet vi derigjennem øver på kirkesyn og ledelse.

Under kap. Menighetens virkemidler gjør forf. rede for spenningen mellem de konstitusjonelle og frie virkemidler og kommer på side 27 ff. inn på den ønskede syntese mellem dem og muligheten for en sådan. Han stiler mot en organisk forbindelse mellem kultusmenigheten og arbeidsmenigheten, så der fremkommer et virkelig evangelisk menighetsliv. Dette håper han skal lykkes litt efter litt når den forkynnelse som lyder fra det geistlige embede og den

ånd som preger menighetens kultus er gjennemtrngt av et ekte evangelisk syn både på hvad kristendom og menighet er.

Han har her sikkert rørt ved vesentlige momenter for det som skaper spenningen, og det er naturlig at han i denne forbindelse særlig understreker hvad der fra embedets side kan gjøres for syntesens virkeliggjørelse. Men det fremholdte er ikke det hele, neppe heller det vesentligste. Dette ligger meget mer i to faktorer:

1. De mange innbyrdes konkurrerende organisasjoner med tydelig fremtredende tendens i hver enkelt til kirkedannelse eller om man vil separasjon fra helheten og separat konsolidering fra hverandre og menigheten. Grunnskaden er svekket menighetsbevissthet.

2. Et sterkt, men uklart og splittet menighetsbegrep.

Fra kirkelig hold særpreges det av konstitusjonelle momenter. Menigheten er der hvor nådemidlene kirkelig forvaltes d. v. s. den gudstjenstlige forsamling i kirken. Alle tendenser som ikke bøier sig lydig inn under dette kirkesyn stemples som ukirkelige. Kirkelig er lik institusjonell.

På «ukirkelig» hold betegner menigheten de troendes forsamling om ordet og nadverden forvaltet av deres egne tillitsmenn. Denne spenning er økende og meget alvorlig, både fordi den går dypt og fordi den fører ikke lite bitterhet med sig.

Syntesen her vil ikke opnås ved større klarhet i forkynnelsen eller eventuell organisasjon av menighetskjerne med tilkjempede preorgativer. Den vil avhenge av om det kirkelige syn kan utvides og åndeliggjøres, så det helt ut anerkjenner den bekjennende menighets rett til på kirkelig anerkjent basis å forvalte nadverden i sine opbyggelige forsamlinger efter samme prinsipper som ordet. En evangelisk menighetsdannelse innen lokalmenighetens grenser må kirkelig anerkjennes, men ikke konstitusjonelt ordnes. Det må overlates helt og fritt til de troendes initiativ.

P. d. a. s. må de «ukirkelige» nå frem til et mer anerkjennende syn på de empiriske menigheters virkemidler og vesen, at også de er menigheter som tidshistorisk betinget gir de beste vilkår for den sanne kirkes vekst iblandt oss, dersom vi kan forene det institusjonelle og charismatiske i organisk og broderlig samvirke. De må m. a. o. fremelske en sterkere menighetsbevissthet med opgivelse av de separatistiske tendenser.

Det ukirkelige, det menighetsopløsende, kan være like sterkt på begge sider av frontlinjen. Der er en «kirkelighet» som i sitt dypeste vesen er ukirkelig, og «en ukirkelighet» som i sitt vesen og syn er genuint kirkelig.

Kirkelig er alt det virke, institusjonelt og charismatisk, som formidler Guds kongeherredømme over menneskehjertene og samtidig befordrer menighets — totalitets — samling om nådemiddelforvaltningen enten den skjer ved prest eller legmann, forordnet konstitusjonelt eller av de troendes forsamling.

Fremtidens syntese må gå gjennem full anerkjennelse av begge ordninger, full frihet og derfor full organisk og broderlig samvirke.

Jeg tar også en betinget reservasjon overfor forfatterens syn på lokalmenighetens prinsipielle kallsrett av sine prester. Side 138 f. Det henger sammen med at jeg sterkere vil fremheve landskirken som en organisk og administrativ enhet, en organisme. Menigheten har kallsretten. Men om den ligger hos lokalmenigheten eller landsmenigheten, kirken, det anser jeg som hørende til de tidshistorisk betingede forhold. Så snart en kirke er organisert som en enhet, forlanger korrespondansen mellem helheten og de enkelte deler at en slik funksjon som prestenes kallelse utøves av helhetsadministrasjonen. Det hindrer ikke, tvert imot, at lokalmenigheten får frembære sine ønsker og behov, ja, i visse tilfelle har rett til å protestere mot eller frabe sig visse personer og har da absolutt krav på å bli hørt og imøtekommet.

Kalte lokalmenigheten prester ut av sin egen midte, da måtte kallsretten ligge hos lokalmenigheten. Men når kirken utdanner sine sønner for prestetjeneste i landets forskjelligste menigheter, er det også helt i sin orden at den utøver kallsretten gjennem de organer den til hver tid innsetter hertil. Kirkens ansvar for lokalmenighetenes trivsel forlanger denne ordning. Misbruker derimot kirken sin kallsrett og krenker enkeltmenighetens kristelige livsinteresser, da plikter lokalmenigheten å ta kallsretten i sine egne hender.

Jeg mener dette syn er fullt så meget i pakt med den evangelisk-lutherske ånd og praksis som det ensidig lokalmenighetssyn.

---

La mig slutte min anmeldelse med igjen å understreke at det ikke er enighet i alle detaljspørsmål som betinger denne boks verdi som studiemiddel og håndbok i pastoralteologi, men at den er fortrinlig egnet som sådan og gir det nødvendige materiale godt bearbeidet som er nødvendig for en personlig stillingstagen til problemene samt gir den pastorale innsikt og handledyktighet.

Jeg kan ikke nok anbefale den for alle prester som ønsker større innsikt i sitt arbeide og større personlig skikkethet for den ansvarsfulle og hellige tjeneste.

*Kr. Ljostveit.*

*Nathan Söderblom: Den levande Guden.* Grundformer av personlig religion. Svenska Diakonistyrelsen, 1932, 486 sider.

Det er Söderbloms allerede berømte Giffordforelesninger: The Living God, Basal forms of personal Religion, som her foreligger i svensk sprogdrakt. Den oprindelige mening var at forfatteren i 1932 skulde ha fortsatt med en ny og avsluttende forelesningsrekke over samme grunntema. Døden rev ham bort og således blev denne bok, som han selv sa, hans «religionshistoriske testamente». Den er blitt som en mektig religionshistoriens fuge over det ord han uttalte på sin dødsseng: «Jag vet at Gud lever. Jag kan bevisa det genom religionshistorien.» —

«Den levande Guden» — slik kalte han altså den monumentale bauta han satte over sitt inntrengende, livslange religionsvidenskapelige studium. Og har man arbeidet sig gjennem dette imponerende verk, da sitter man uvegerlig der med en forundret undring over en verdensomspennende lesning, en selvstendig problembehandling, geniale glimt, streiflys og analyser som øker ens kunnskap og religionshistoriske innsikt. Han står i almen religionsvidenskap på høiden, med likemenn som: Frazer, Otto, Andrae, Duchesne, Heiler og Müller.

Det vil naturligvis ikke være mulig å undgå at et omfattende storverk som det foreliggende blev preget av en del mindre ujevnheter, all den stund forfatteren ikke personlig fikk kritisk sikte det hele. Men fordi om verket til dels er uavsluttet, så er det så visst ikke derfor ufullkomment, det er stemplet av den *usedvanlighet* som er Söderbloms særkjenne.

Fremstillingen strekker sig fra primitiv religion gjennem 10 kapitler frem til kristendommen som inkarnasjonens religion og avsluttes med et mer religions- og historiefilosofisk kapitel X: «Uppenbarelsens fortsättning.» Det er selvsagt ugjørlig å referere et verk fra all verdens religionshistorie, men det tør vel neppe være tvil om at *høiest* når forf. i kapitlene VI og VII. Kap. VI: «Religionen såsom kamp mot det onda: Zarathusjtra — gir en inntrengende analyse av Avestareligionen, en anvendelse men også en nybearbeidelse av forfatterens: La Vie Future d'après le Mazdeisme. Kap. VII: «Det goda samvetets religion: Sokrates» — er bygget på en årelang undersøkelse av Sokrates' religiøsitet og filosofi. Det er intet mindre enn en åpenbarelse, et nytt syn — utvilsomt mer kongenialt enn både Kierkegaards, Joels og Gomperz's Sokrateskarakteristikk.

Av andre, mer eller mindre betydningsfulle og underbyggede nye synspunkter i Söderbloms religionshistoriske analyse kan nevnes antagelsen av Krisjnas historisitet (s. 147), avvisning av nestoriansk-kristelig innflytelse på Amitabhaskikkelsen i Mahayanabuddhismen (s. 210 ff.), påvisningen av at Avestareligionens Gatha's ikke kjenner jordbruket — med de konsekvenser dette gir for opfatningen av Zarathusjtras budskap (s. 218 ff.). Ikke at alt dette er absolutt *nytt* i den almindelige religionsforskning, men det er nytt underbygget.

Mer problematisk tør Söderbloms opfatning av forholdet mellem opstandelsestro og gjengjeldelsesreligiøsitet i Israel være (343 ff.), likeså synes hans omtrentlige og uklare «salighets»-begrep å være mindre heldig (s. 78 ff.). Og helt forbløffet blir man saktens, når han avslutter Buddhas fristelseshistorier med henvisning til — mirabile dictu — Mt. 4, 11 (s. 119) og Luk. 4, 13 (s. 114). Man blir et spørsmålstegn — men oraklet Söderblom gir intet svar.

Spør man så efter det *prinsipielle* syn som bærer hele fremstillingen, da stilles man overfor den vanskelighet at forfatteren ikke presiserer dette anderledes enn *in contexto,* selv om det villig skal innrømmes at disse antydninger av et grunnsyn både er mange, sterke og — personlige. Kanskje helst det siste.

Det prinsipielle syn på religionshistorien, på forholdet mellem naturlig og overnaturlig åpenbaring, på mystikk og åpenbarings-

religion, på mytologi og historie — det finner man altså i temperamentssatser, i antydninger, mellem linjene og særlig i kap. X. Det kan være litt bry og megen omtrentlighet i denne villede metodikk, men det hindrer ikke at man i «Den levande Guden» treffer et meget markant religionssyn: tro hevdes mot mystikkens utflytning, viljen mot følelsen, åpenbaring mot teknikk, personlighetshistorie mot mytologi, handling mot religiøs slummer (s. 70, 74, 77, 82, 94, 146, 151, 386 og mange flere steder). Hvad nu vår egen religion med dennes røtter i N. T. og G. T. angår, så hevder Söderblom meget sterkt dens religionshistoriske særart og særstilling. Han avviser meget riktig ethvert forsøk på å presse hele religionshistorien inn i et skjema (329 ff.) — altså også imot Max Müller, Tylor, Tiele eller Wundt. Forfriskende er å lese hans fortjenstfulle betoning av G. T. og N. T. — *intoleranses* betydning (s. 352 ff.).

Men nogen *grenselinje* trekker han *ikke* mellem naturlig og overnaturlig åpenbaring. På den ene siden hevder han at profetene og salmene er uten sidestykke i verdens litteratur (s. 333), at Bibelen er boken om sjelen fremfor andre bøker (334), at forskjellen mellem Israel og India er så stor som den overhodet kan være på religionens område (341, kfr. 352 ff.). På den annen side tror han på en Gudsåpenbaring *så* konkret-virkelig utenfor Israel og Kristus at det heter om de store religionshistoriens ånder: *Buddha* — at hans nye frelsesvei med dens indiske inkonsekvens var av «himmelsk ursprung» (s. 193 f.). *Zarathusjtra* — at han ved sin kallelse har plass «bland gudsumgängets hjältor» (s. 244). Og *Sokrates* setter han, sammen med den 73. salmens forfatter, «i dødsövervinnelsens panteon» (311).

Hvorledes det da blir nogen *egentlig forskjell* mellem kristendom og hedenskap, det tør være vanskelig tankemessig å klarlegge. Det må imidlertid straks tilføies at Söderblom gjør en *absolutt* forskjell mellem Jesus Kristus og — alle de andre. Særlig hans kors synes for forfatteren å være Guds endegyldige, avsluttede åpenbaring. Tross all moderne historie-filosofisk evolusjonisme fastholder han frimodig, strengt korsets dårskap med et troens: Låt oss vara dåraktiga! (s. 426) — det er som fornemmer vi efterklangen av hans mest personlige confessiones i boken «Krista pinas historia». — Ut fra Jesu kors kan nok en kristen religionshistoriker

finne spor av den levande Guden også i andre religioner, men man kan ikke frikjenne Söderbloms fremstilling for en romantiserende mangel på dom over det *dysteleologiske i religionene:* deres mørke nødsskrik, synd, lidenskap, lidderlighet, sataniske ansatser. Vil man i Sokrates og Zarathusjtra finne lyssjeler, så må de — i historisk og religiøs sannhets navn — fremstilles i og ut av den NATT som heter religionshistorien. Man behøver ikke være barthianer for å regne *hedenskapet* som en religionshistorisk virkelighet og en teologisk normkategori.

Med dette memento til den Heiler-Söderblomske religionsopfatning følger vi gjerne troen og forskningen på lys-leting blandt religionenes genier. (Kfr. Acta 17.)

Og vi besinner oss, både religionshistorisk og kirkehistorisk, på det Erasmusordet: Fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catologo (s. 325). Selv om det er av — Erasmus! Jeg har aldri lest rikere religionshistorisk verk enn dette Söderbloms; Heilers og Ottos arbeider innbefattet. Ved sin livsfylde, sin plastiske stil, sin trosoptimisme og sin geniale innførelse og innøvelse i almen religionshistorie vil det sikkert bli et av de meget få klassiske dokumenter som moderne religionsvidenskap stadig vil se hen til. Denne rike bok bør derfor også være i enhver teologs og prests klassikerbibliotek. Religionshistorien er her ikke lenger tørre tekster, men et *livets* skattkammer.

*Sverre Norborg.*

---